

JAN SZMYD

---

TOŻSAMOŚĆ  
a  
globalizacja

KRAKÓW 2006

RAKOWSKA SZKOŁA WYŻSZA IM. ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

KRAKOWSKA SZKOŁA WYŻSZA IM. ANDRZEJA FRYCZA MODRZEWSKIEGO

JAN SZMYD

TOŻSAMOŚĆ  
a  
g l o b a l i z a c j a

Biblioteka  
Krakowskiej Szkoły Wyższej  
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego



10047351

KRAKÓW 2006

Rada Wydawnicza  
Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego:  
Klemens Budzowski, Andrzej Kapiszewski,  
Zbigniew Maciąg, Jacek M. Majchrowski

Recenzja:  
Prof, dr hab. Józef Lipiec

Projekt okładki:  
Joanna Sroka

Redaktor prowadzący:  
Halina Baszak Jaroń

Redakcja:  
Renata Horbatowska

Korekta:  
Anna Siedlik



*And. 57695*

Copyright© by Krakowska Szkoła Wyższa im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego,  
Kraków 2006

ISBN 83-89823-86-1

Żadna część tej publikacji nie może być powielana ani magazynowana  
w sposób umożliwiający ponowne wykorzystanie, ani też rozpowszechniana  
w jakiegokolwiek formie za pomocą środków elektronicznych, mechanicznych,  
kopiujących, nagrywających i innych, bez uprzedniej pisemnej zgody  
właściciela praw autorskich

Na zlecenie  
Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
[www.ksw.edu.pl](http://www.ksw.edu.pl)

Wydawca  
Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne sp. z o.o. - Oficyna Wydawnicza AFM,  
Kraków 2006

Sprzedaż prowadzi  
Księgarnia Krakowskiego Towarzystwa Edukacyjnego Spółka z o.o.  
Kampus Krakowskiej Szkoły Wyższej im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego  
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1, 30-705 Kraków, tel/fax: (012) 252 45 93  
e-mail: [ksiegarnia@kte.pl](mailto:ksiegarnia@kte.pl)

Łamanie:  
Mariusz Warchoń, Joanna Sroka

Druk i oprawa:  
Cenzus

## Spis TREŚCI

WPROWADZENIE.....	7
ROZDZIAŁ I	
Charakter narodowy - etos narodowy - tożsamość narodowa.	
Próba określenia.....	15
ROZDZIAŁ II	
Etos ludowy — polskość. Wyjaśnienie     pojęć.....	29
Rozdział III	
Polski etos narodowy a etos chrześcijański. Uwagi i refleksje.....	47
Rozdział IV	
Charakter narodowy a filozofia. Relacje wzajemne.....	59
Rozdział V	
Świadomość narodowa i świadomość niepodległości jako wyraz charakteru narodowego. Spostrzeżenia historyczne.....	71
Rozdział VI	
Postawa wobec władzy a charakter narodowy.	
Uwagi ku przestrodze rządzonych i rządzących.....	81
Rozdział VII	
Polskość a uniwersalizm kulturowy.....	93

## **ROZDZIAŁ VIII**

Narodowe i uniwersalne aspekty filozofii a zagadnienie tożsamości europejskiej. Edukacja filozoficzna a integracja europejska.....	109
--	-----

## **ROZDZIAŁ IX**

Religia a identyfikacja narodowa. Charakter narodowy a religijność polska. Refleksje teoretyczne.....	127
---	-----

## **ROZDZIAŁ X**

Tożsamość narodowa w procesie cywilizacyjnym. Rozważania na przykładzie polskiego charakteru narodowego .....	145
--	-----

## **ROZDZIAŁ XI**

Polska religijność ludowa a doświadczenie religijne. Religijne zabarwienie tożsamości zbiorowej i indywidualnej .....	159
--	-----

## **ROZDZIAŁ XII**

Religia a etyka gospodarki wolnorynkowej. Tożsamość moralna człowieka współczesnego .....	179
--	-----

## **ROZDZIAŁ XII 1**

Globalizacja a tożsamość kulturowa.....	191
---	-----

## **ROZDZIAŁ XIV**

„Bycie razem” w ponowoczesności a zagadnienie tożsamości Cywilizacyjne konteksty życia indywidualnego i rodzinnego.....	213
--	-----

## **ROZDZIAŁ XV**

Problemy i imperatywy moralne gospodarki wolnorynkowej. Poszukiwania i rozdroża etyki biznesu w dobie globalizacji.....	229
---	-----

## **ROZDZIAŁ XVI**

Cywilizacja i tożsamość ludzka w zagrożeniu? .....	247
--	-----

WYBRANA LITERATURA .....	265
--------------------------	-----

INDEKS NAZWISK .....	273
----------------------	-----

## **WPROWADZENIE**

Zebrane w tej książce szkice naukowe i filozoficzne poświęcone są głównie szeroko pojętej tożsamości narodowej i kulturowej oraz powiązanych z nią procesom globalizacyjnym. Jest to zagadnienie obecnie dość często podejmowane w literaturze naukowej, zwłaszcza socjologicznej, kulturologicznej i politologicznej. Skromny, ale w pewnej mierze reprezentatywny jej wybór przytoczony jest w końcowej części tej książki. Jednakże w zakresie podjętego przez nas zagadnienia uprzywilejowany został wątek tematyczny, we wspomnianej literaturze nie dość doceniany, a w konsekwencji niedostatecznie uwzględniony, niekiedy nawet zapoznavany, a mianowicie wątek psychologiczny i aksjologiczno-etyczny tożsamości zbiorowej i jednostkowej.

Wątek ten jest tradycyjnie określany mianem psychiki narodowej, charakteru narodowego, etosu narodowego itp. Omawiając główne aspekty tożsamości narodowej i kulturowej w jej wspólnotowych czy indywidualnych przejawach, posługiwać się będziemy właśnie tymi, poniekąd już niemodnymi i przez większość badaczy zaniechanymi pojęciami, uznając ich poznawczą przydatność i - co jest może nie mniej ważne - ich naturalną, bliską czytelnikowi wymowę oraz ich akademicko nieusztucznione brzmienie. Przy czym różnorakie zjawiska objęte tymi pojęciami, a więc psychologiczne, społeczne, kulturowe i narodowościowe, ujmujemy ze względu na ich złożoną naturę wielodyscyplinarnie - z pozycji różnych nauk społecznych i humanistycznych, a równocześnie z perspektywy filozoficznej.

Przypomnijmy jednak, że problematyka charakteru narodowego pojawia się nader rzadko w twórczości współczesnych filozofów polskich. Można nawet powiedzieć, że ci spośród nich, którzy podejmują ją jeszcze w takim czy innym kontekście i zakresie, należą do nielicznych i jakby epigonalnych wyjątków. Jest to stan rzeczy przeciwny do zaangażowania się w tego typu za-

gadnienia przez polską filozofię w epokach minionych, zwłaszcza w okresie romantyzmu, neoromantyzmu, międzywojnia, częściowo też późnego oświecenia i pozytywizmu. Kwestie charakteru narodowego nierzadko dobijały się - i to u dość licznych autorów - do rangi pierwszoplanowych i istotnych wątków rozważań. Wystarczy choćby wskazać na pisma Juliana Ochorowicza, J.R. Czerwińskiego, Feliksa Jarońskiego, Augusta Cieszkowskiego, Bronisława F. Trentowskiego, Karola Libelta, Stanisława Brzozowskiego, Wincentego Lutosławskiego, Antoniego Chołoniewskiego, Feliksa Konecznego i innych, nie mówiąc już o wyróżnionym miejscu tego zagadnienia w twórczości literackiej czołowych pisarzy i poetów wspomnianych i późniejszych epok (Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Zygmunta Krasińskiego, Cypriana K. Norwida, Elizy Orzeszkowej, Bolesława Prusa, Stefana Żeromskiego, Jana Lechonia, Witolda Gombrowicza, Czesława Miłosza i innych) oraz o znacznym jego uwzględnieniu w polskiej historiografii przełomu XIX i XX wieku, głównie w tzw. krakowskiej szkole historycznej (Walerian Kalinka, Józef Szujski, Michał Bobrzyński), a także w rodzimej socjologii, etnografii, kulturologii i myśli politycznej (Florian W. Znaniecki, Józef Chałasiński, Jan Stanisław Bystroń, Kazimierz Dobrowolski, Andrzej Burda, Roman Dmowski i inni).

Przyczyn spadku zainteresowań badawczych problematyką charakteru narodowego, a w konsekwencji wyraźnego zawężenia się obszaru piśmiennictwa filozoficznego i naukowego w ostatnich dziesięcioleciach jest zapewne wiele. Do istotniejszych z nich zaliczyć można, jak sądzę, następujące: wieloznaczność i pewną niedookreśloność pojęcia „charakter narodowy”; niejednorodną jego genezę i właściwie wielodyscyplinarną konotację (psychologiczną, kulturologiczną, etnograficzną, socjologiczną, historyczną, politologiczną, itp.); uwikłania w konteksty ideologiczne, społeczne, narodowe, a niekiedy nawet programowo-partyjne; nazbyt swobodne lub wręcz dowolne posługiwanie się nim w języku publicystyki i przekazie mediów; częste zabarwianie go pierwiastkiem emocjonalnym i irracjonalnym albo też swoistej metafizyki; podatność na różne idealizacje i mitologizacje; i - co jest konsekwencją powyższego — chłodne, sceptyczne lub zgoła negatywne odniesienie do tego kontrowersyjnego i bez wątpienia niezupełnie znaczeniowo wykonstrowanego pojęcia ze strony dość licznych autorytetów w naukach społecznych (w naszym kraju np. Antoniny Kłoskowskiej, Jerzego Topolskiego i innych). Nie bez znaczenia jest tu prawdopodobnie i to, że omawiane przez nas pojęcie — po imponującej karierze w powojennej amerykańskiej i zachodnio-



europiejskiej antropologii kulturowej - stopniowo wypierane jest z języka nauk społecznych i filozofii przez takie pojęcia, jak „identyfikacja narodowa”, „tożsamość narodowa” itp.

Obecnie daje się skonstatować pewne oznaki reaktywowania tego pojęcia w nauce i filozofii, i to zarówno z powodów naukowo-poznawczych, jak i społeczno-praktycznych. Jeśli chodzi o te pierwsze, okazuje się, iż pojęcie to, po odpowiednim jego doprecyzowaniu i uściśleniu i po dalszej - by tak powiedzieć - „obróbce” semantycznej i weryfikacji jego przydatności w konkretnych procedurach badawczych, może być — jak wykazują to znane przypadki badawcze zarówno w filozofii, jak i w naukach społecznych — płodną kategorią przy wyjaśnianiu i opisie szeregu zjawisk społecznych i kulturowych, takich np. jak: świadomość narodowa i społeczna, postawy i zachowania grup narodowych i etnicznych, kultura narodowa, ideologia, religia, postawy i orientacje humanistyczne oraz filozofia<sup>1</sup>.

Praktyczno-społeczne powody przemawiające za ponownym wprowadzeniem pojęcia charakteru narodowego w krwioobieg współczesnego języka naukowego i filozoficznego - przynajmniej w naukach społecznych i w filozofii — sprowadzić można do przynajmniej dwóch kwestii.

Po pierwsze, do tego, że ożywienie się w kraju na początku lat 80. zainteresowania problematyką narodową, nasilenie się jej obecności w różnych strukturach myśli ideologicznej, politycznej, a nawet programowo-ekonomicznej, w szczególności zaś idealizujących i mitologizujących odniesieniach niektórych kręgów społecznych i jednostek opiniotwórczych do przeszłości, tradycji i historii narodowej, a także do kwestii miejsca i roli Polaków we współczesności i przyszłości europejskiej, wymaga pogłębionej i krytycznej, wielostronnej i zobiektywizowanej analizy, poważnej i naukowej refleksji nad nimi.

<sup>1</sup> Por. K. Wyka, *Niemiecki charakter narodowy*, „Odra” 1945, nr 1; B. Suchodolski, *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Poznań 1947; *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, H. Hinz, A. Sikora (red.), Warszawa 1964; A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, Warszawa 1970; S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, Wrocław 1980; J. Kolbuszewski, *Charakter narodowy Polaków w literaturze pięknej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1984, nr 1-2, s. 35-81; T. Lępkowski, *Historyczne kryteria polskości*, w: *Oblicza polskości*, A. Kłoskowska (red.), Warszawa 1990, s. 89-99; A. Wierzbicki, *Spory o duszę polską: z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w.*, Warszawa 1993; A. Bocheński, *Dzieje głupoty w Polsce*, Warszawa 1996; E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Londyn-Warszawa 1995; J.A. Majcherek, *Wposzukiwaniu nowej tożsamości*, Warszawa 2000.

Po drugie, aktualne nasze starania o ściślejszą integrację z Europą zachodnią: integrację przecież nie tylko na płaszczyźnie ekonomiczno-gospodarczej, prawno-ustrojowej, politycznej i militarnej, ale także w sferze kultury, nauki, świadomości obywatelskiej i w ogóle w dziedzinie mentalności jednostkowej i zbiorowej zbliżających się ku sobie Europejczyków, stawiają ponownie - i poniekąd na wyższym już poziomie wiedzy społecznej i kulturowej oraz samowiedzy narodowej - pytanie o pozytywne i negatywne cechy naszego etosu i charakteru, o naszą tożsamość i identyfikację, o nasze możliwości nowego, nietradycyjnego, uniwersalistycznego myślenia o sprawach narodowych, postawach wobec przeszłości i przyszłości itp.

Tego pytania nie da się zdjąć z porządku dziennego, nie da się go uchylić lub odczekać z nim na czas sposobniejszy. Jest ono coraz bardziej aktualne, otwarte i niezbywalne. Nie sposób od niego uciec.

W pracy tej chcemy powrócić ponownie do rozważań naukowych i filozoficznych nad zagadnieniem charakteru narodowego i tożsamości narodowej, wskazać na ich wagę poznawczą i społecznie praktyczną, a przy okazji także zainspirować do dalszych badań i pogłębionej refleksji na ten temat. W związku zaś ze związaną z tym zagadnieniem dużą konfuzją językową i znaczeniową, a także nie zawsze dostatecznie jasną i precyzyjną jego artykulacją - pragniemy też nieco rozjaśnić je semantycznie i uporządkować siatkę terminologiczną i pojęciową odnoszącą się do charakteru narodowego, pojętego jako określony fakt społeczny, psychologiczny i kulturowy oraz do obejmującego go zjawiska tożsamości narodowej.

W książce podejmuje się także próbę ukazania i wstępnego wyjaśnienia ważniejszych cywilizacyjnych kontekstów i uwarunkowań współczesnych przemian w dziedzinie tożsamości narodowej, kulturowej i osobowej - oraz w sferze duchowości wspólnot i jednostek ludzkich w ogóle. Chodzi zwłaszcza o te konteksty i uwarunkowania, które powiązane są z nasilającymi się różnorakimi procesami globalizacyjnymi.

\* \* \*

Zebrane w zbiorze teksty były zaprezentowane w postaci referatów na krajowych i zagranicznych konferencjach w latach 1989—2004. Zostały ogłoszone w różnych publikacjach zbiorowych i czasopismach naukowych, głównie zaś w książce pt. *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty* (1998). Obszerne fragmenty obecnej książki zostały napisane na nowo. Łączy je wspólny temat: tożsamość narodowa, kulturowa i osobowa, cha-

rakter i etos narodowy, polskość i ludowość oraz zagadnienie integracji europejskiej i globalizacji. Jest on w nich naświetlany w różnych zakresach i aspektach z pozycji historycznej, filozoficznej i kulturologicznej, niekiedy także ze stanowiska socjologicznego i religioznawczego. Każdy rozdział książki jest poniekąd autonomiczną całością. Wszystkie jednak dopełniają się wzajemnie w horyzoncie obszaru poznawczego głównego tematu, powodując jego szersze i wieloaspektowe przedstawienie. Jest to jednak wciąż jeszcze opracowanie w pewnej mierze cząstkowe i fragmentaryczne, otwarte - rzecz jasna - na dalsze analizy i niezbędne uzupełnienia, na które autor zamieszczonych tu szkiców liczy i z nadzieją oczekuje.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

---

CHARAKTER NARODOWY – ETOS NARODOWY  
– TOŻSAMOŚĆ NARODOWA.  
PRÓBA OKREŚLENIA

## POJĘCIE CHARAKTERU NARODOWEGO

Jak zaznaczono we wstępie, pojęcie charakteru narodowego jest pojęciem wieloznacznym i z pewnego punktu widzenia tradycyjnym. W różnych sposobach pojmowania jego znaczenie nie jest ostro i wyraźnie wykonturowane, w podstawowej swej konotacji pozostaje niedookreślony. I jest tak zarówno wtenczas, gdy nadaje mu się znaczenia z pozycji takich czy innych opcji naukowych, np. ze stanowiska psychologicznego, socjologicznego, antropologiczno-kulturowego, etnologicznego, historyczno-społecznego itp., jak i wówczas - i tym bardziej — kiedy określa się go z pozycji filozoficznych, powiedzmy metafizycznych, historiozoficznych, etyczno-aksjologicznych albo też z perspektywy literackiej, publicystycznej czy ideologicznej. Nie ma tu oczywiście miejsca na egzemplifikację tej, by tak rzec, ułomności znaczeniowej interesującego nas pojęcia. Zaznaczmy tylko, że w nie lepszej, a być może nawet w gorszej sytuacji znajdują się terminy i pojęcia znaczeniowo przybliżone do terminu „charakter narodowy”. Takie np. pojęcia, jeśli chodzi o ich proveniencję psychologiczną, jak „psychika narodowa”, „psychologia narodu”, „narodowy typ osobowości”, „narodowe odrębności psychologiczne”, „narodowy typ umysłowości”, „cechy narodowe”, „mentalność narodowa”, „oblicze psychiczne narodu” itp., czy-jeśli chodzi o pojęcia funkcjonujące w języku antropologii kulturowej i socjologii - „osobowość narodowa”, „osobowość modalna”, „empiryczny charakter narodowy” itp., albo - i przede wszystkim - gdy chodzi o filozoficzne i literackie zwroty językowe, takie np. jak: „duch narodu”, „idea narodowa”, „uniwersum narodowe”, „oblicze duchowe narodu”, „dusza narodu”, „portret narodu”, „narodowy pogląd na świat”, „myśl narodowa”, „imponderabilia narodowe”, „kanon narodowy”, „polskość”, „rosyjskość”, „niemieckość”, „słowackość”, „hiszpańskość” itp.

Uściślone podejście badawcze do zagadnienia charakteru narodowego, tak filozoficzne, jak i naukowe wymaga doprecyzowanej i - w miarę możliwości - jednoznacznej terminologii i siatki pojęciowej. Wymaga ono też wypracowania pewnej liczby odpowiednich kategorii i narzędzi badawczych. Zastana, jak widać rozległa, ale w wielu przypadkach chaotyczna substancja terminologiczna i pojęciowa wymaga „przesiania” przez wąskie i poprawnie skonstruowane sito semantyczne, tak aby odsiać pojęcia nazbyt szerokie i mgliste, wieloznaczne i znaczeniowo niedookreślone; pojęcia o powierzchownym sensie albo też o metafizycznym czy spirytualistycznym zabarwieniu, jak również pojęcia o doraźnej - ideologicznej czy politycznej - konotacji. Trzeba się zdecydować na oszczędny, ale jakościowo wyselekcjonowany i udoskonalony ich wybór, może właśnie uzyskany ze wspomnianego sita semantycznego.

Przed koniecznością takiej decyzji i takiego wysiłku staje dzisiaj każdy, kto podejmuje próby badań i unaukowionej refleksji nad teoretycznie i metodologicznie złożoną, a warsztatowo nader trudną problematyką charakteru i tożsamości narodowej. Szereg zastanych pojęć - przytoczyliśmy wyżej tylko niektóre z nich — jest w istocie rzeczy podatnych na dalsze uściślenia, dookreślenia i precyzacje. Ale też wiele z nich nie poddaje się „obróbce” semantycznej. Z takich terminów należy zrezygnować.

W pierwszej kolejności trzeba by znaczeniowo wzbogacić, a zarazem uściślić centralne — w kontekście rozważanego zagadnienia — pojęcie, tzn. pojęcie charakteru narodowego - jeśli, oczywiście, chcemy przy nim pozostać. Do badań zaś należałoby przyjąć którąś z jego bardziej udanych, istniejących już w literaturze przedmiotu definicji<sup>1</sup>.

Można też, jak to uczyniliśmy poniżej, zbudować na bazie niektórych zastanych terminów - oczywiście na zasadzie określonej konwencji - własną koncepcję pojęcia charakteru narodowego.

Oto jedna z takich prób: charakter narodowy to określony syndrom względnie trwałych i zarazem swoistych cech umysłowości i postępowania danej zbiorowości narodowej, wspólnych cech osobowych i postaw ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych (geograficznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych itp.) życia zbiorowego i jednostkowego.

<sup>1</sup> Por. M. Ginsberg, *National Character*, w: *Reason and Unreason in Society*, Cambridge 1948, s. 131-155; F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990; H.C.J. Duijker, N.H. Frijda, *National Character and National Stereotypes*, Amsterdam 1960.

Cechy te tworzą pewną całość mentalno-zachowaniową, czy - mówiąc inaczej - pewną strukturę psychoświadomościową i behawioralną. Rządzi się ona prawami charakterystycznymi dla zjawisk całościowych w sferze ludzkiej świadomości, dla której właściwe jest m.in. to, że poszczególne składniki tej całości pozostają w różnorodnych wzajemnych relacjach i w rozmaity sposób się warunkują. Jednocześnie uzależnione są one od tej całości, która z kolei w pewien sposób wpływa na konstytuujące ją składniki, a także na inne, zewnętrzne w stosunku do niej struktury ze sfery ludzkiej świadomości i zachowania - przy równoczesnej możliwości ulegania oddziaływaniom z ich strony<sup>2</sup>.

W przypadku polskiego charakteru narodowego - on tu nas głównie interesuje - mogą to być m.in. cechy takie, jak: nadmierna rozbieżność między myśleniem życzeniowym a konkretno-realistycznym, czy między ideałem a rzeczywistością, wybujała wyobraźnia (tzw. bujanie w obłokach), łatwość improwizacji, zbyt uleganie emocjom (tzw. słomiany ogień uczuć), wybujały indywidualizm, zbyt przywiązanie do tradycji i symboliki narodowej oraz religijnej, wiara w przychyłność i moc sił transcendentnych, nadmierna ufność w to, że „jakoś to będzie”, kosztem realistycznego przewidywania biegu wydarzeń, niezupełnie wygasła wiara w posłannictwo i misję dziejową własnego narodu, zbyt zapatrzenie się w jego cnoty i możliwości, silne zakorzenienie się w świadomości zbiorowej i jednostkowej myślenia irracjonalno-romantycznego i mistycznego, labilność postaw i poglądów, brak wytrwałości i działania na dłuższą metę, szybkie zapalenie się do określonych zadań, ale też i dość szybkie wygaszanie nastawienia (przysłowiowy „słomiany zapal” Polaków), przewaga umysłowości teoretyczno-projekcyjnej nad praktyczną, przerost idei czy też projektów nad czynami i dokonaniem, „duch sejmiku” ujawniający się w skłonności do narad, sporów, dyskusowania, niekonsekwencja w działaniu, nie dość pilne i dokładne wykonywanie zadań (przysłowiowe „odwalanie zajęć”, wykonywanie swych obowiązków „po łebkach”, „aby zbyć”, „na łapu-capu”, przy wierze, że „jakoś to będzie” itp.).

Do tej struktury mentalno-zachowaniowej, którą tu określamy mianem polskiego charakteru narodowego, daje się zaliczyć także szereg dalszych, pozytywnych i chwalebnych cech, takich jak: patriotyzm, gotowość do poświęceń, waleczność, poczucie godności i dumy narodowej, umiejętność solidarnego działania w sytuacjach zagrożenia, zaradność życiowa, inicjatywa,

<sup>2</sup> Por. J. Szmyd, *Postawa wobec władzy a charakter narodowy*, w: M. Śliwa, *Władza i społeczeństwo w najnowszych dziejach Polski*, Kraków 1993, s. 9—27.

uzdolnienia twórcze, itp.<sup>3</sup> Jest rzeczą naturalną, że te zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy omawianej struktury przysługują różnym Polkom i Polakom w różnym stopniu i w niejednakowym wymiarze. Bywa i tak, że pewnym osobom spośród nich przysługują one w minimalnym albo wręcz szczątkowym zakresie - mówimy tu przecież o strukturze modelowej, idealizacyjnej. Wszystkie - i te przez nas wymienione, i te pominięte w naszym przykładowym zestawie cechy - ulegają wraz z całą swoją strukturą modyfikacjom; mamy tu wszak do czynienia ze zjawiskiem historycznie zmiennym i wariabilnym.

W konsekwencji zmienia się i ewoluuje sens samego pojęcia charakteru narodowego, w naszym przypadku - polskiego charakteru narodowego. Niezależnie jednak od tych zmian było ono, i może być nadal w naukach społecznych i filozofii, przydatną kategorią badawczą, pod warunkiem że poddane zostanie — jak już wcześniej zaznaczono — odpowiednim uściśleniom i precyzacjom, a także pewnym typologizacjom. Takim m.in. jakie przeprowadzili: Kazimierz Wyka w pracy *Niemiecki charakter narodowy*, holenderscy uczeni Hubertus Carl J. Duijker i Nico H. Frijda w pracy *National Character and National Stereotypes*\*, Jerzy J. Wiatr w książce *Naród a państwo*, Morris Ginsberg w rozprawie *National Character*<sup>6</sup>, a jeśli chodzi o pojęcia pokrewne, takie np. jak „identyfikacja narodowa”, „tożsamość narodowa”, „etos polski”, „tożsamość polska” — w pracach A. Kłoskowskiej<sup>7</sup>, Henryka Skolimowskiego<sup>8</sup>, Andrzeja Walickiego<sup>9</sup>, Bogdana Suchodolskiego<sup>10</sup>, Stanisława Piskora<sup>11</sup> i innych.

Podkreślmy, że pojęcia służą nie tylko do mniej lub bardziej dokładnego oznaczenia przypadających im desygnatów z dziedziny rzeczywistości społecznej i kulturowej, ale mogą ułatwić analizę i wyjaśnienie innych dziedzin tej rzeczywistości, takich, jak np.: świadomość społeczna, świadomość narodowa, sztuka, literatura, religia, filozofia itp.

<sup>3</sup> Por. J. Szmyd, *Charakter narodowy a religijność — refleksja teoretyczna*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2, s. 57-66.

<sup>4</sup> Por. H.C. J. Duijker, N.H. Frijda, dz. cyt.

<sup>5</sup> Por. M. Ginsberg, dz. cyt.

<sup>6</sup> Por. J.J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1969.

<sup>7</sup> Por. A. Kłoskowska, *Kultura narodowa i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 12-36.

<sup>8</sup> Por. H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 136-151.

<sup>9</sup> Por. A. Walicki, *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991.

<sup>10</sup> Por. B. Suchodolski, *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, dz. cyt.

<sup>11</sup> Por. S. Piskor, *O tożsamości polskiej*, Kraków 1988.



Z punktu widzenia psychiatrii i psychologii społecznej ten syndrom cech i właściwości osobowości zbiorowej Polaków dzieli się na dwa odmienne układy posiadające odpowiedniki w dwóch różnych, historycznie ukształtowanych typach psychologicznych Polaków. Z jednej strony jest to typ skirtotymny, używając terminologii krakowskiego neurologa i psychiatry Eugeniusza Brzezińskiego, lub histeryczny, wg określenia psychiatry Antoniego Kępińskiego, z drugiej natomiast — typ psychasteniczny. Pierwszy typ charakteryzują m.in. cechy takie, jak: wybuchowość i nieśmiałość uczuć, próżność i lekkomyślność, życie z gestem i fantazją, silne skłonności indywidualistyczne, wytrwałość i cierpliwość w trudnych sytuacjach, ale miękkość i lekkomyślność w czasie sukcesu i powodzenia, przerost dobrych chęci i zamiarów nad wytrwałością i konsekwencją, rozdźwięk między wybujałą wyobraźnią a poczuciem rzeczywistości, dążenie do zabawy — mniej do pracy i obowiązku, lubowanie się w słowach i pozorach, skłonności do działania na pokaz, efekciarstwo, uleganie fałszywym obrazom świata i siebie samego, „słomiany zapal” i nieśmiałość poglądów, itp. Typ ten obecny jest w tradycji szlacheckiej.

Z kolei drugi typ Polaka, tzn. psychasteniczny cechuje m.in.: spokój, pracowitość, obowiązkowość, upartość, twardość, trzeźwość, a jednocześnie - cichość, pokora, niedostatek inicjatywy i wiary w siebie, stałe niezadowolenie, brak mocnego systemu wartości, powierzchowna uczuciowość, itp. Typ ten obecny jest w tradycji ludowej. Obydwa mają być, jak się tu sądzi, przejawem pewnej „niedojrzałości psychicznej” czy inaczej mówiąc — „młodości duchowej” populacji, do której się one w pewnej mierze odnoszą<sup>12</sup>.

Wyróżniany zestaw cech osobowych i mentalnych, konstytuujących wraz z wieloma jeszcze innymi cechami i właściwościami tę modelową strukturę, którą nazywaliśmy tu charakterem narodowym Polaków, ma pewien odpowiednik po stronie rzeczywistości psychospołecznej, tzn. w obrębie realnie występujących, tak w przeszłości, jak i po części w teraźniejszości, typów osobowości i świadomości konkretnych jednostek przynależnych do narodowej wspólnoty. Zatem pojęcie charakteru narodowego odnosi się do określonego zbioru wspólnych, a zarazem charakterystycznych cech mentalności i postaw wielu pokoleń Polaków, ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych życia zbiorowego i jednostkowego.

<sup>12</sup> Por. E. Brzeziński, *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, „Życie Nauki” 1946, nr 5; A. Kępiński, *Psychopatologia nerwica*, Warszawa 1972.

**DYCHOTOMIA POLSKIEGO CHARAKTERU I ETOSU NARODOWEGO**

Psychologiczno-historyczne podejście badawcze do rozpatrywanych w tym rozdziale zagadnień pozwala też na uchwycenie swoistości i pewnej nietypowości struktury polskiego charakteru i etosu narodowego. Otóż w wyniku historycznego ukształtowania się dychotomicznej w zasadzie struktury społecznej i kulturowej narodu, struktury w głównej mierze szlachecko-chłopskiej, przy niedostatecznym współtworzeniu jej przez mieszczaństwo i nie w pełni ukształtowane w swej osobowości społecznej środowiska robotnicze, polski charakter narodowy, polski etos, a przez to i polskość, miały też - i poniekąd mają - charakter dychotomiczny, tzn. szlachecko-chłopski. Główne ich składniki posiadają bądź szlachecki, bądź ludowy rodowód.

W nawiązaniu do typologii konstytucjonalnej i grupowej, opierając się na długoletnich badaniach na próbie liczącej ponad 4 tys. osób, wyłonionej z polskiej, gaskońskiej, austriackiej i niemieckiej ludności, prof. E. Brzezicki odbył i opisał skirtingowy typ osobowości zbiorowej, osobowości występującej w wielu krajach (Białoruś, Ukraina, Węgry, Francja, Włochy), ale ze szczególnym nasileniem ujawniającej się w Polsce (25% Polaków reprezentuje wg jego badań ten właśnie typ, a 30% pozostałej części ludności polskiej wykazuje niektóre cechy skirtingowe). Pozwala to na stwierdzenie, że skirtingiem jest w pewnej mierze narodową cechą polską. Wynika ona ze szlacheckiej tradycji i charakterystyczna jest głównie dla szlacheckiego typu osobowości.

Oto ważniejsze jej cechy w ujęciu E. Brzezickiego:

[...] ego tyczna beztroska w okresach korzystnych dla skirtingownika, a altruistyczna zwartość w okresach złych [...].

W trudnych sytuacjach narodu skirtingownicy mobilizują się, a naród staje się zwarły, ofiarny, dośrodkowy; będąc w dobrych okolicznościach staje się odśrodkowy<sup>13</sup>.

Dalsze cechy omawianego typu psychicznego, ujawniające się w okresach korzystnych, to:

[...] 1) gest z fantazją rycerską, 2) tzw. słomiany ogień uczuć i 3) autonomia (samowola), a ponadto cechą jest brawura (werwa, zuchwałość, ryzykanctwo, a nie odwaga) związana z gestem, fantazją i rycerskością, jak też rzewność związana z romantyczną postawą<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> E. Brzezicki, *Historia i skirtingia*, „Przegląd Lekarski” 1970, seria II, nr 4, s. 5-6.

<sup>14</sup> Tamże, s. 5.

Charakterystyczną cechą skirtotymika jest nadto niedostatek poczucia rzeczywistości, marzycielstwo, romantyczne usposobienie, wyobraźnia, podejrzliwość wobec nowych idei, mała podatność na oddziaływania propagandowe (w przeciwieństwie do schizotymika), powierzchowny tradycjonalizm, wybujały indywidualizm<sup>15</sup>.

Z kolei prof. A. Kępiński, dzieląc w głównej mierze stanowisko E. Brzezickiego w sprawie charakterystycznego dla Polaków — i niektórych innych narodowości — typu osobowości i jego podłoża genetycznego, ze swej strony wyróżnia dwa najczęściej, jego zdaniem, występujące u rodaków typy psychiczne: histeryczny i psychasteniczny. Pierwszy z nich pokrywa się z typem skirtotymicznym i jest w pewnej mierze typem szlacheckim; drugi zaś to typ „polskiego kmiecia, cichy, spokojny, pracowity, niewadzący nikomu, czasem tylko swój steniczny kolec ukazujący; wówczas pocziwy polski kmięć przeraża obrazem Jakuba Szeli”<sup>16</sup>. Cechuje dalej ów typ obowiązkowość, niedostatek inicjatywy i wiary w siebie, upartość i twardość w obliczu ciężkiego losu, wieczne niezadowolenie z siebie, kłopoty z podjęciem decyzji, lęk przed innymi i wyróżnieniem się z otoczenia, zdolność do wybuchu i okrucieństwa.

Ta charakterystyczna dwoistość — i powiedzmy od razu — osobliwość polskiego charakteru narodowego dostrzegalna jest także przez wielu zewnętrznych obserwatorów. I tak np. już w XIX w. Otto von Bismarck zauważał: „W Polsce istnieją dwa narody różniące się naturą, obyczajem i całą istotą: szlachta i włościanstwo. Pierwszy jest niespokojny, skory do rozruchów; drugi spokojny, pracowity, trzeźwy”<sup>17</sup>.

Rzecz jednak — w czasach obecnych — jest w tym, że to nie dwa odrębne narody współlistnieją - choć tak było w istocie przez szereg stuleci - ale jeden naród o jawnie dychotomicznej psychice zbiorowej. I dodajmy jeszcze i to, czego prawdopodobnie nie da się uznać za szczęsną przypadłość historyczną, że w tej dwoistej strukturze psychiczno-behawioralnej cechy charakteru i etosu ludowego, czy mówiąc językiem A. Kępińskiego, psychastenicznego, a tym bardziej mieszczańskiego nie przeważają. Rzutuje to raczej niekorzystnie na naturę tego zjawiska, a w końcu i na to, co rozumie się przez polskość. Wiele, może nazbyt wiele, jest w nim cech ujemnych, niezupełnie chwalebnych, a przede wszystkim hamujących rozwój cywilizacyjny narodu, zdrową

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> A. Kępiński, *Ci, co pracują, i ci co gadają, czyli o charakterze narodowym*, „Życie Literackie” 1976, nr 49, s. 14.

<sup>17</sup> Podaję za: E. Lewandowski, *W kręgu religii i historii*, Łódź 1987, s. 27.

i skuteczną jego rywalizację z przodującymi społecznościami świata, czy po prostu współtworzenie dobra wspólnego i pomyślności ogólnej<sup>18</sup>.

Wraz z ogólnymi przemianami społeczno-gospodarczymi i cywilizacyjnymi w kraju, gruntowną zmianą dotychczasowej stratyfikacji społecznej i kulturowej społeczeństwa, transformacją ekonomiczną i ustrojową państwa, a zwłaszcza w związku z przyśpieszonym i nieodwracalnym rozpadem tradycyjnych społeczności wiejskich, ich autonomii gospodarczej i kulturowej oraz dezintegracją więzi grupowych i erozją tożsamości środowisk miejskich (robotniczych, inteligenckich i innych) nieuchronnym zmianom podlega też syndrom cech psychicznych i behawioralnych, które przynależą do psychiki zbiorowej i zachowania podstawowych grup społecznych oraz tego ogólniejszego ich układu, który określamy mianem charakteru i etosu narodowego.

Zmiany te jednak są wolniejsze w porównaniu ze zmianami w sferze czynników społeczno-ekonomicznych i kulturowych i nie zawsze dokonują się w kierunkach pożądaných czy najbardziej oczekiwanych. Chodzi wszak o zjawisko o charakterze genotypowym, tzn. zależne nie tylko od czynników zewnętrznych (społecznych, środowiskowych, kulturowych itp.), ale także — w znacznej mierze — od czynników wewnętrznych (genetycznych, wrodzonych, dziedziczonych). Zachodzą tu procesy rządzące się mechanizmami i prawidłowościami dziedziczenia psychobiologicznego i kulturowego, opisane m.in. w naszej literaturze naukowej przez Stefana Czarnowskiego, Kazimierza Dobrowolskiego, Stanisława Ossowskiego, Jerzego Szackiego i innych<sup>19</sup>. Procesy te z natury swej rozgrywają się w dłuższym czasie i wiążą ze sobą wiele pokoleń. Odznaczają się przy tym znaczną żywiołowością i irracjonalnością, a więc niełatwo poddają się racjonalnej kontroli i społecznemu sterowaniu - chociaż ograniczonej roli w kształtowaniu tych procesów nie można odmówić pewnym świadomym i celowym formom aktywności, np. w obszarze wychowania społecznego i narodowego. Wymaga to jednak kultury odnoszenia się do tego procesu i pewnej ostrożności. Jak pisze Ernst Bloch:

<sup>18</sup> Por. S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1936; K. Dobrowolski, *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966; E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, Warszawa 1995.

<sup>19</sup> Por. S. Czarnowski, *Dawność a teraźniejszość w kulturze*, w: *Dziela*, t. I, cz. 1, Warszawa 1956; J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971; J. Szmyd, *Postawa wobec tradycji i religii — psychologiczne aspekty procesu identyfikacji*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1989 nr 1(151), s. 177-192.

„Czułość niezbędna jest zwłaszcza przy takim słowie jak tradycja, mówiącym o przekazie, o tym, co z dawna się nawarstwiło, naniosło, przyszło, a także o tym, co dobre, stare, piękne, co choć okryte patyną, może się jednak odrodzić, co promieniuje ku nam z przeszłości”<sup>20</sup>.

#### POJĘCIE TOŻSAMOŚCI (IDENTYFIKACJI)

Tożsamość i identyfikacja są pojęciami znaczeniowo zbliżonymi (łac. *identicus* znaczy *tożsamy*, angielski termin, *identity* oznacza identyczność, czyli nieodróżnialność określonych przedmiotów i podmiotów; nieodróżnialność pod każdym względem). Pochodną etymologicznego (literalnego) sensu pojęcia *tożsamości* (identyczności) są różne konkretyzujące jego rozumienia. Najogólniej rzecz biorąc, chodzi o jedną stronę o jego rozumienie przedmiotowe (rzeczowe), z drugiej - podmiotowe (psychologiczne). W pierwszym przypadku (sensie przedmiotowym) przez tożsamość (identyczność) rozumie się posiadanie przez coś lub kogoś tych samych cech, właściwości i przymiotów, stanowiące o nierozróżnialności przedmiotów, którym owe cechy i właściwości przysługują (*identity of indiscernibles*).

W drugim przypadku (sensie psychologicznym) - przez tożsamość (identyczność) rozumie się na ogół określone poczucia, doświadczenia (przeżycia) i postawy, a więc:

- poczucie przynależności do danej grupy czy wspólnoty ludzkiej, jej dziejów kultury, tradycji, odczuwanie z nią bliższego pokrewieństwa, duchowej wspólnoty, zbliżenia itp.;
- doświadczanie żywej więzi emocjonalnej, gotowości pozytywnego i przychylnego na nią reagowania, żywienie wobec niej pewnej solidarności zwłaszcza w sytuacjach trudnych i wymagających zaangażowania;
- gotowość stawiania, w razie potrzeby, w jej obronie, a przynajmniej dawania dobrego świadectwa;
- gotowość brania na siebie odpowiedzialności za jej czyny i działania.

Dodajmy, że identyfikacja w powyższym znaczeniu odnosić się może nie tylko do określonych grup i zbiorowości ludzkich, ale także do wybranych osób, a w jednym i drugim przypadku dotyczyć może zarówno wspólnot i jednostek żyjących, jak i nieżyjących; tak zbiorowości i jednostek wspól-

<sup>20</sup> E. Bloch, *Czy istnieje przyszłość w przeszłości*, w: *Tradycja i nowoczesność*, wybór J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984, s. 14.

czesnych, jak i historycznych; tak postaci realnych, konkretnych, jak i literackich, fikcyjnych<sup>21</sup>.

Ze względu na przedmiot odniesienia, czyli treść przedmiotową identyfikacji dają się wyodrębnić różne jej odmiany i typy, a mianowicie: tożsamość narodowa, etniczna, osobowościowa, kulturowa, religijna, światopoglądowa i tzw. mozaikowa (mieszana). Natomiast ze względu na zasięg, czyli przestrzeń dokonującej się identyfikacji można wyróżnić (bez względu na jej przedmiot) tożsamości: lokalną, regionalną, kontynentalną, globalną itp. Przykładowo rzecz biorąc — może to być tożsamość europejska, amerykańska, azjatycka, afrykańska, globalna itp.

Pewne typy tożsamości są powiązane ze sobą i dopełniają się wzajemnie, np. tożsamość narodowa i kulturowa, religijna i światopoglądowa; inne zaś są zbliżone do siebie, ale nie pokrywają się ze sobą, np. tożsamość narodowa i etniczna, jeszcze inne są całkowicie odmienne i alternatywne wobec siebie, ale niekonfliktowe, np. tożsamość europejska i amerykańska, azjatycka i afrykańska. Bywają jednak tożsamości przeciwstawne i konfliktowe, chociaż ich opozycyjność nie musi się przeradzać w wojny i konfrontacje, np. tożsamości: muzułmańska, judaistyczna czy chrześcijańska lub jakakolwiek inna tożsamość religijna, albo tożsamość religijna i areligijna w ogóle.

Każda z głównych odmian tożsamości zawiera w sobie różne przynależne do niej integralnie składniki, np. tożsamość narodowa zawiera m.in. tożsamość polską, niemiecką, rosyjską, czeską, słowacką, francuską, hiszpańską itp.; zaś tożsamość kulturowa - tożsamość kulturowo-europejską, kulturowo-chińską itp.; a tożsamość religijna - tożsamość chrześcijańską, islamską, judaistyczną, buddyjską, konfucjańską itp.

W tym miejscu interesuje nas głównie pojęcie tożsamości (identyfikacji) narodowej, które można - jak i inne odmiany tożsamości - pojmować dwójako, a mianowicie, przedmiotowo, substancjalnie oraz podmiotowo, psychologicznie.

W rozumieniu przedmiotowym, substancjalnym tożsamość narodowa - oznacza określony zespół (syndrom) cech i właściwości mentalnych, osobowościowych, kulturowych i zachowań, które mniej lub bardziej wyraziście

<sup>21</sup> Por. S. Piskor, *O tożsamości polskiej*, Kraków 1988; A. Kłoskowska, *Kulty narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2002, nr 2; J. Wódz, *Pojęcie tożsamości narodowej w Europie Środkowej lat powojennych. Próba analizy socjologicznej*, w: *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej. Fakty — interpretacje - refleksje*, T. Fałęcki (red.), Kraków 2004, s. 11-22.

odróżniają daną wspólnotę narodową od innych narodów lub narodowości albo ją w pewien sposób, pozytywnie bądź negatywnie, dopełniają na tle tożsamości innych wspólnot narodowych.

W drugim zaś przypadku, tzn. rozumieniu podmiotowym, psychologicznym, tożsamość narodowa oznacza poczucie jedności z daną wspólnotą narodową lub narodowościową, z jej mentalnością, osobowością zbiorową, kulturową i zachowań, łączone z wyrażaną albo tylko potencjalną z nią solidarnością; solidarnością narodową łączoną z gotowością do działania w jej interesie, stanięcia, w razie potrzeby, w jej obronie (patriotyzm) itp.

W jednym i drugim rozumieniu (nie formujemy tu ścisłych definicji, ale jedynie określenia robocze) tożsamość narodowa jest kategorią historyczną, kształtowaną w określonym czasie i miejscu przez zespół różnorodnych i zmiennych czynników. Należą do nich m.in.: wspólne dzieje społeczeństw, wspólna historia narodowa, wspólna tradycja, kultura, religia, obyczajowość, wspólny język i symbolika życia zbiorowego, pokrewieństwo (nie zawsze) etniczne, podobieństwa osobowościowe, charakterologiczne, behawioralne, uwarunkowania geograficzne i geopolityczne, itp.

Jednym z najistotniejszych, najbardziej charakterystycznych i najgłębiej zakorzenionych składników w podmiotowej warstwie tożsamości (identyfikacji) narodowej jest opisany przez nas wcześniej syndrom cech mentalnych, osobowościowych, charakterologicznych i zachowań, określony mianem charakteru narodowego lub - szerzej - psychiką narodową, albo - bardziej tradycyjnie i obrazowo - „duszą” narodu, „portretem własnym narodu”, jego duchowością i postawą. Mówiliśmy o tym rdzennym składniku tożsamości narodowej na początku rozdziału i będzie o nim jeszcze mowa w dalszych rozdziałach tej książki.

Obecnie zwróćmy jeszcze uwagę na niektóre najbardziej charakterystyczne cechy tożsamości narodowej, łącznie - oczywiście - z ogólnymi cechami charakteru narodowego.

Oto one:

- historyczna zmienność i różnorodność uwarunkowań jej genezy, formowania się, rozwoju, przemian - integracji i dezintegracji;
- odmienność jej typów, struktur, charakteru w różnych okresach historycznych, w zróżnicowanych kontekstach etnicznych, kulturowych, cywilizacyjnych, np. różnorodność typów tożsamości narodowej, a w jej ramach charakteru narodowego, wśród społeczeństw Europy Zachodniej i Środkowo-Wschodniej, Ameryce Północnej i Południowej, w krajach Bliskiego Wscho-

du i cywilizacji islamu, Azji i Australii itp. (o tych odmiennościach i cechach specyficznych tożsamości narodowej, jej zawiłych zmianach i przekształceniach, zwłaszcza w czasach współczesnych, głównie pod wpływem procesów globalizacyjnych, będzie mowa w następnych rozdziałach tej książki);

— proces kształtowania się i żywotność tożsamości narodowych w kręgu różnych wspólnot ludzkich, z różnych obszarów geograficznych, kulturowych i cywilizacyjnych, spełnia w życiu narodów i społeczeństw różnorakie i dość często ambiwalentne funkcje (uwaga ta nie dotyczy, rzecz jasna, wczesnych etapów w dziejach społeczeństw, kiedy to nie były one jeszcze narodami czy narodowościami w ścisłym tego słowa znaczeniu, i w związku z tym tożsamość narodowa poprzedzana była w nich innymi formami tożsamości, np. tożsamością rodową, plemienną, religijną itp. Mianowicie z jednej strony towarzyszyła ona, a nawet niekiedy sprzyjała w historii niektórych narodów różnym formom nacjonalizmu, ksenofobi, bądź stawała się źródłem różnych waśni, sporów i konfliktów narodowościowych. Z drugiej wszakże strony poczucie tożsamości narodowej spełniało w dziejach narodów - i nadal spełniać może - wiele pozytywnych funkcji, np. wzmacniało - i nadal wzmacniać może - zwłaszcza w sytuacjach trudnych i zagrożeniu - świadomość narodową, solidarność grupową, integrację zbiorowych postaw i działań, inspirowało postawy patriotyczne, działania na rzecz dobra ogółu itp.

Tożsamość grupowa - rodowa, plemienna, narodowa wykazuje na obecnym etapie rozwoju ludzkości — w dobie globalizacji i ponowoczesności — tendencję do rozszerzenia swego obszaru, czyli sfery swego odniesienia. Zachowując, w zmieniającym się oczywiście kształcie, swą podmiotową strukturę (określona wspólnota narodowa) oraz psychologiczną podstawę (podstawowe mechanizmy identyfikacji zbiorowej) stopniowo i nie bez trudu, powiększa i wzbogaca pole swej obecności, mianowicie staje się tożsamością - jeśli można to tak określić inter- i wielonarodową, np. tożsamością europejską, południowo-amerykańską, azjatycką itp. Co więcej - z trudem, powoli i nierzadko dramatycznie, jednak nieuchronnie przekształca się ona w tożsamość ponadnarodową, ogólnoludzką, globalną<sup>22</sup>.

O tym trudnym, złożonym i wieloznacznym procesie będzie mowa w końcowych rozdziałach tej książki.

<sup>22</sup> Por. *Polacy na progę...* J. Brzeziński, Z. Kwieciński (red.) „Forum Oświatowe” 1997, 1—2, (16-17), Warszawa-Toruń 1997; J. Bańka, *Eurorecentywnizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*, Katowice 2002; J. Szmyd, *Polak się zmienia*, „Res Humana” 2001, 2 (51), s. 13-17.



## ROZDZIAŁ DRUGI

---

# ETOS LUDOWY – POLSKOŚĆ. WYJAŚNIENIE POJĘĆ

## UWAGI WSTĘPNE

„Chłopskość”, „ludowość”, „charakter chłopski”, „etos chłopski” „logos chłopski” to pojęcia, które wbrew pozorom nie zużyły się zupełnie ani społecznie i kulturowo, ani teoretycznie - jako kategorie badawcze. Nadal są one nośnikiem ważkich treści i konotacji. Przy tym zachowują istotne miejsce w języku wartości i symboli, idei i mitów, a przez to zdolność przyciągania uwagi ludzi pióra i badaczy. Są wśród nich pisarze i poeci, historycy i krytycy literatury, kulturoznawcy i religioznawcy i - jakby z obowiązku - etnografowie oraz badacze ruchów ludowych. Rzadziej natomiast spotykamy w tym gronie psychologów społecznych, antropologów kulturowych, a już zupełnie sporadycznie — filozofów. Wyraźnie też — i nie bez ujemnych konsekwencji tego stanu rzeczy — zaznacza się niedostatek obecności współczesnych socjologów, etnologów i historiografów. Zbyt mało mamy tu godnych następców Stefana Czarnowskiego, Jana S. Bystronia, Józefa Chałasińskiego, Floriana Znanieckiego, Stanisława Szczepanowskiego, Franciszka Bujaka, Aleksandra Bocheńskiego, Jana Szczepańskiego, Włodzimierza Pawluczuka i innych, nie mówiąc już o sukcesorach myśli filozoficznej poświęconej problematyce ludowej, np. myśli Stanisława Staszica, Hugona Kołłątaja, Karola Libelta, Aleksandra Świętochowskiego, Juliana Ochorowicza, Stanisława L. Brzozowskiego, Wincentego Lutosławskiego, Bogdana Suchodolskiego i innych.

W rozdziale tym zajmiemy się jednak nie tyle analizą filozoficzną, a tym bardziej rozbiorem semantycznym wymienionych na wstępie i znaczeniowo z nimi spokrewnionych pojęć, ile - i przede wszystkim - rozważeniem kilku wybranych, bliskich tematycznie zagadnień, jak: „chłopskość” i „ludowość” - jako fenomeny (fakty) psychologiczne i kulturowe, kwestie wza-

jemnej relacji pomiędzy „charakterem chłopskim” (osobowością psychospołeczną chłopca) a „charakterem narodowym”; „etosem chłopskim” a „etosem narodowym”; „chłopskością” a „polskością”.

Podajemy te tematy przy pełnej świadomości rzadkiego ich uwzględnienia w polskiej literaturze naukowej, a więc braku przetartych tropów dla inicjatyw badawczych, a zarazem w przeświadczeniu o ich sensowności czy znaczeniu poznawczym i praktycznym. Częściowe choćby rozjaśnienie niektórych, występujących obficie na tym polu rozważań, konfuzji i niejasności może być pomocne dla pełniejszego zrozumienia jakże ważnych, w dobie przyspieszonych przeobrażeń cywilizacyjnych i globalizacji, kwestii procesów integracyjnych ze wspólnotą europejską, zagadnień tożsamości narodowej (tożsamości polskiej) i tego wszystkiego, co stanowi o społecznym i kulturowym rdzeniu owej tożsamości. Pamiętać przy tym należy, że — jak pisze S. Czarnowski — poprzez pryzmat „chłopskości” i „ludowości” można zobaczyć „odmłodzone oblicze narodu”, a przy takim założeniu łatwiej jest zastanowić się nad ciągle aktualnym pytaniem — postawionym ongiś w tytule jednej z książek Jana Z. Jakubowskiego — „dokąd, ale i skąd idziemy?”

## 0 NAUKOWE WZBOGACENIE WIZERUNKU CHŁOPA

Poprzez pryzmat zagadnień skupionych na tzw. problemie chłopskim lub problemie ludowości można skuteczniej przybliżyć się do odpowiedzi na postawione powyżej pytanie, pod warunkiem wszakże, że kwestie takie potraktuje się w sposób niestereotypowy. Oznacza to, że nie będzie się ich ujmować wyłącznie w kategoriach ekonomicznych, socjologicznych, politologicznych, a tym bardziej etnograficznych czy folklorystycznych, ale także — i to w znacznej mierze — w aspekcie aksjologicznym, moralnym, a nawet filozoficznym. Chodzi tu zwłaszcza o to, aby pojmować chłopca nie tylko jako twórcę dóbr materialnych, tzn. producenta żywności, jako członka określonej klasy czy warstwy społecznej i nie tylko jako element określonego środowiska naturalnego i kulturowego (wsi, systemu kultury ludowej, folkloru), ale także jako kreatora wartości duchowych: artystycznych, moralnych, obyczajowych itp. Chodzi też o uwolnienie się od różnych, nierzadko bardzo ciasnych, tendencyjnych i krzywdzących ujęć natury chłopskiej (chama), np. domniemanej jego ospałej, gnuśnej i egótycznej postawy życiowej i społecznej, gruboskórnej, mało wrażliwej osobowości, rzekomego aspołecznego i niepatriotycznego usposobienia, jego zachłanności i pazerności, pasywnej, raczej tylko cielesnej roli w dziejach narodowych („mierzwy historii”) itp.

Istotne jest też pełniejsze uwolnienie świadomości społecznej od wciąż jeszcze obecnych w niej różnych uprzedzeń, niechęci, opartych na nieporozumieniu czy na przesądach odniesień do tego wszystkiego, co chłopskie, wiejskie, ludowe. Słowem - chodzi o oczyszczenie tak historycznego, jak i współczesnego wizerunku chłopą polskiego z różnych zaciemniających lub deformujących jego rzeczywistą naturę zapatrywań i wyobrażeń. Dodajmy, że w dążeniu do możliwie adekwatnej rekonstrukcji wizerunku chłopą i chłopskości idzie zarówno o jego stronę historyczną, jak i współczesną. Jedna i druga wymaga znacznych korekt i pogłębień, krytycznego przeglądu, a być może nawet dość istotnych rewizji. W każdym razie obydwie wymagają wzbogacenia i uwolnienia od takich czy innych uproszczeń i symplifikacji.

Najwięcej do zrobienia pozostaje nie tyle na polu wiedzy ekonomicznej, socjologicznej, politologicznej czy etnograficznej - akumulacja tego rodzaju wiedzy o interesującym nas fenomenie jest imponująca, choć nie jest ona zamknięta i bezdyskusyjna — co w obszarze wiedzy psychologicznej, aksjologicznej, etycznej, a być może także ontologicznej i historiozoficznej. Ten ostatni rodzaj wiedzy o fenomenie chłopskim wykazuje - jak wiadomo - znaczne luki i niedopełnienia, zatem pozostawia wiele miejsca dla inicjatyw badawczych.

Przystępując do badań, trzeba na początku przede wszystkim potwierdzić kilka faktów podstawowych, dających się wyrazić w takich oto truistycznych, ale godnych przypomnienia, stwierdzeniach:

- chłop jest historycznie najstarszą grupą społeczną; jego geneza sięga czasów przedhistorycznych, a w naszych dziejach — okresu przedpaństwowego;
- we wszystkich epokach minionych, aż do naszych czasów należał on do podstawowych i liczebnie największych warstw (klas) społecznych;
- we wszystkich okresach historycznych, łącznie z okresem najnowszym, spełniał fundamentalną i bezalternatywną funkcję społeczną: był głównym producentem żywności, żywicielem i obrońcą (zgodnie z hasłem „żywią i bronią”);
- chłop przez wiele stuleci spełniał istotną funkcję kulturotwórczą; był kreatorem różnych form sztuki oryginalnej, sztuki ludowej; sztuki, która spełniała — i nadal spełnia — wiele ważkich funkcji w ramach kultury narodowej, znacząco ją bogacąc, wpływając korzystnie na jej ciągłość i tożsamość, przedłużając jej żywotność;
- chłop też wytworzył unikalny etos ludowy, właściwy sobie obyczaj i styl życia, swoisty, historycznie trwałe typ religijności, tzw. religijności ludowej.

Tego rodzaju stwierdzeń ogólnych - i w istocie truistycznych - o podmiotowości chłopskiej (ludowej), doniosłej i charakterystycznej jej roli i funkcji dałoby się, oczywiście, sformułować znacznie więcej<sup>1</sup>. Nie jest naszym zadaniem wyczerpanie ich rejestru. Chodzi natomiast o stworzenie pewnego punktu wyjścia dla stwierdzeń już mniej oczywistych, bardziej dyskusyjnych, ale niezbędnych dla dopełnienia interesującego nas tu wizerunku chłopstwa jako podstawowej grupy społecznej i swoistego zjawiska kulturowego.

### CHARAKTER CHŁOPSKI

Chłop w przeszłości, a poniekąd także i w czasach obecnych, reprezentował (reprezentuje) wyraźnie określony typ psychiczności. Można to nazwać psychicznością chłopską lub charakterem chłopskim. Ta swoista i wyraziście wyodrębniająca się na tle innych typów psychiki zbiorowej — np. mieszczańskiej czy szlacheckiej - psychiczność, czy ów charakter ukształtowały się w długich i osobliwych dziejach chłopstwa, w nader trudnym i swoistym sposobie bytowania tej warstwy społecznej, w jej wiekowych zmaganiach się z przyrodą, ziemią i różnymi, na ogół nieprzychylnymi, czynnikami społecznymi i politycznymi; uformowała się w toku wykonywania ciężkiej, mozolnej, właściwie z żadną inną aktywnością nieporównywalnej pracy rolnika, w warunkach tradycyjnej, przez całe stulecia zamkniętej kultury i obyczajowości chłopskiej. Ma więc ona jedyne w swoim rodzaju zakorzenienia historyczne, społeczne i kulturowe, prawdopodobnie także i genotypiczne. Wykazuje pewne zróżnicowania i odmiany w różnych obszarach geograficznych i kulturowych, ale też i pewne cechy wspólne, w pewnym sensie uniwersalne, co stanowi o tożsamości chłopskiej, zarówno w wymiarze społecznym, jak i kulturowym. Pozwala to prawie zawsze skonstatować, że „chłop jest chłopem — jeśli jest chłopem”, niezależnie od tego, gdzie i kiedy go spotykamy.

Charakter chłopski przejawia się głównie w sferze jego postaw, działań i aktywności, w kulturze ludowej oraz w świecie wykreowanych przez lud wiejski wartości. Na podstawie tych różnorodnych jego przejawów daje się w wielu swych aspektach odczytać i zrekonstruować. Uczynili to z niemałym

<sup>1</sup> Por. W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1-5, Warszawa 1976; S. Czarnowski, *Podłoże ruchu chłopskiego*, w: *Dziela*, t. II, Warszawa 1956, s. 166-185; J. Szczepański, *Chłopi i kultura chłopska w społeczeństwie polskim*, Warszawa 1988; J. Chalasiński, *Tradycje i perspektywy przyszłości kultury polskiej*, Warszawa 1988; W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnych*, Warszawa 1972; tenże: *Judasz*, Warszawa 2004.

powodzeniem w naukach społecznych i historycznych m.in. A. Świętochowski, J. Ochorowicz, S. Czarnowski, J. S. Bystron, Józef Burszta, J. Chałasiński, S. Thugutt, J. Szczepański, S. Ossowski, A. Bocheński, W. Pawluczuk i inni<sup>2</sup>.

Wspomniani autorzy do ważniejszych cech charakteru chłopskiego zaliczają: pracowitość, poczucie obowiązku, swoisty stosunek do ziemi, wysokie poczucie własnej godności i honoru („honorność chłopska”), wytrwałość, upór, umiar, konkretność i realizm, zdrowy rozsądek („chłopski zdrowy rozum”), brak uniesień poetyckich („realizm chłopski”), gotowość wsparcia sąsiada w potrzebie, rzetelny stosunek do innych. Do dalszych cech tego syndromu mentalno-behawioralnego zaliczają oni: rozwinięte poczucie równości i sprawiedliwości społecznej, łatwość przełamywania stanowego egoizmu, patriotyzm, gotowość do ofiar, aspiracje do podniesienia swej podmiotowości społecznej i politycznej, pokojowe usposobienie, spontaniczność, „odruchową bezpośredniość czucia i sądu”, szczerość („chłopską szczerość”), łagodność charakteru, tradycjonalizm, silne przywiązanie do obrzędu, obyczaju i ustalonego rytmu życia, swoisty estetyzm bytowania, kreatywność kulturową, zwłaszcza w dziedzinie pieśni, tańca, muzyki, obyczajów, zdobnictwa itp.

Za centralną cechą w kręgu wyżej wymienionych uważa się najczęściej szczególny stosunek chłopca do ziemi, ale tego chłopca właściwego - w wielu krajach już jedynie historycznego - oraz postawę związaną ze znojnym trudem. J. Szczepański pisał na ten temat:

Kultura, a przede wszystkim sztuka ludowa była w pewnym stopniu estetycznym wyrazem stosunku do ziemi, była jakby apoteozą pracy chłopskiej, unacznieniem i artystycznym wyrazem obyczajowym, magicznym czy religijnym stosunkiem do ziemi, pokazaniem, że siła chłopca wynika z samych sił przyrody, których jest on w jakimś stopniu częścią czy przejawem. Chłop przez swoje obrzędy, przez pieśni, muzykę, przez obyczaje był włączony w wielki proces przyrody przetwarzający swoją pracą ziemię, gnój, deszcz w chleb i żywność. Sztuka

1 inne składniki kultury chłopskiej były dla niego potwierdzeniem, że jego pra-

<sup>2</sup> Por. A. Świętochowski, *Genealogia teraźniejszości*, Warszawa 1957; J. Ochorowicz, *Pierwsiastki charakteru narodowego*, Warszawa 1907; J. Chałasiński (red.), *Młode pokolenie chłopów*, Warszawa 1938; J.S. Bystron, *Kultura ludowa*, Warszawa 1934; S. Czarnowski, *Kształtowanie się folkloru polskiego*, w: *Dzieła*, t. V, Warszawa 1956, s. 89—94; S. Pigoń, *Na drogach i manowcach kultury ludowej*, Lwów 1939; J. Szczepański, *Korzeniami wzrosłem w ziemię*, Katowice 1984; S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984; J. Szacki, *Ojczyzna, naród rewolucja*, Warszawa 1962; A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, Warszawa 1986; W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, dz. cyt.; J. Burszta, *Chłopskie źródła kultury*, Warszawa 1985.

ca jest składnikiem wielkiego procesu przyrody i że chłop, uczestnicząc w nim, sam staje się częścią jego wielkiej siły<sup>3</sup>.

Również poczucie własnej godności i honoru należy do najczęściej podkreślanych cech charakteru chłopskiego czy psychiczności chłopskiej. Często, w sposób znamieny, wypowiadał się w tej sprawie Wincenty Witos. Na przykład, zwracając się do chłopów w 1926 r. oznajmiał:

Staralem się zawsze, ażeby nie skałać imienia Polski i nie splamić waszego honoru, nie splamić go nigdy i niczym. Wychodziłem z założenia, że kiedy los państwa polskiego i jego przyszłość zostały złożone także w wasze ręce, traktować je musimy jako najważniejsze dobro. [...] Dążyłem do tego, byście, biorąc udział w rządach państwa naszego, nie byli niczym podnóżkiem, nie służyli nikomu, lecz Polsce i swojemu stanowi, byście nie byli pognoją ani dla zgubnego wstecznictwa, ani dla niszczycielskiej anarchii<sup>4</sup>.

Z poczuciem godności i honoru chłopą pozostają jednak w pewnej sprzeczności inne cechy interesującej nas tu postawy i mentalności, wśród nich takie, jak poczucie niższości wobec innych grup społecznych („chłopska niższość”), „cnota pokory”, „cichość”, niedostatek inicjatywy itp. Genezę tych niezupełnie pozytywnych cech psychiki chłopskiej W. Witos wyjaśniał następująco:

Chłop uważał się za niższe i mniej wartościowe stworzenie od innych, nie tylko, że w to sam święcie wierzył, ale i drugich w tym umacniał, obniżając rozmyślnie swoją wartość w ich oczach. Był niewolnikiem tak z krwi, tradycji, wychowania, jak i z własnej woli. Cnotę pokory, nakazywaną mu przez Kościół i księdza, ale wobec Boga, on stosował wobec wszystkich i to często z niesłychaną jeszcze przesadą. To odbierało mu wszelką inicjatywę, możliwość poruszania się [...], to stwarzało beznadziejność wszelkich jego zamierzeń i posunięć. [...] Inaczej zupełnie odnosił się chłop do swoich sąsiadów. Wobec nich nie tylko nie czuł żadnej niższości, ale starał się na każdym kroku okazywać większą wartość i znaczenie, jeśli tylko znalazł do tego choćby najmniejszą podstawę<sup>5</sup>.

Do innych jeszcze, zdecydowanie już ujemnych cech charakteru chłopskiego zalicza się niekiedy popędliwość, gniewliwość, nieuprzejmość, sobokstwo, chytrość, nietolerancyjność, niekarność, swarliwość, pieniactwo („procesy o miedzę”), brutalność, pijaństwo itp.

<sup>3</sup> J. Szczepański, *Chłopi i kultura w społeczeństwie polskim*, dz. cyt., s. 64.

<sup>4</sup> W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. I, Paryż 1964, s. 83.

<sup>5</sup> Tamże, s. 86.

## CHŁOPSKI ETOS

Z podobnych źródeł i uwarunkowań, które zrodziły charakter chłopski, wyrósł też etos chłopski. Kształtował się i rozwijał na podłożu psychiczności chłopskiej, ulegając wpływom różnorodnych czynników zewnętrznych (środowiskowych, społecznych, ekonomicznych itp.). Podlegał, zwłaszcza w społeczeństwach industrialnych i postindustrialnych, różnym przeobrażeniom, w tym także i deformacjom. Pozostał jednak, podobnie jak psychiczność chłopska czy charakter chłopski, ważnym czynnikiem tożsamości ludowej, a pośrednio także w pewnej mierze tożsamości narodowej, polskości.

Przez etos rozumiemy tu za Marią Ossowską „zespół zachowań charakteryzujących jakąś grupę, a wyznaczonych przez przyjętą w niej hierarchię wartości [...] w tych wartościach da się odszukać jakąś dominantę, jakiś pion, z którego dają się wywieść wartości pochodne”<sup>6</sup>. Chodzi o zespół zachowań czy styl życia wyznaczony przez wartości fundamentalne oraz wartości towarzyszące: moralne, poznawcze, religijne, estetyczne itp.

Etos różnych grup społecznych - w tym etos chłopski - został dość dobrze opisany w literaturze naukowej<sup>7</sup>. Możemy więc pominąć bardziej szczegółową jego charakterystykę. Zwróćmy jedynie uwagę na wartości fundamentalne etosu chłopskiego i na jego powiązania z etosem narodowym.

Do wartości fundamentalnych zalicza się przede wszystkim ziemię, pracę, rodzinę, sprawiedliwość i równość społeczną, zaś do wartości towarzyszących zaszeregowuje się zwykle elementarne wartości moralne, poznawcze, religijne i witalne. Występują one w strukturze omawianego etosu wybiórczo i uzyskują swoiste zabarwienie. Przykładowo, w dziedzinie wartości poznawczych akcent położony jest na funkcjach praktycznych oświaty, w kręgu wartości moralnych wysoko ceni się zasady i normy związane z życiem rodzinnym. Z kolei w sferze wartości religijnych uwzględnia się głównie elementy kultu i obrzędowości oraz formy religijności zewnętrznej, natomiast w obrębie wartości witalnych podnosi się wagę żywności biologicznej, zdolności do długotrwałego i intensywnego wysiłku fizycznego, zdrowia i sprawności fizycznej, dostatku żywności i dóbr materialnych, przy dość częstym

<sup>6</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1968, s. 255—256.

<sup>7</sup> Por. J. Styk, *Ewolucja chłopskiego systemu wartości. Analiza historyczno-socjologiczna*, Lublin 1988; A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, Warszawa 1983; S. Ziejka, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa 1984; W. Pawluczuk, *Judasza*, dz. cyt.; tenże: *Potoczność i transcendencja. Intersubiektywność naszej codzienności*, Kraków 1994.



jednak zaniedbywaniu tego, co służy sprawności fizycznej i ogólnej kondycji życiowej, a więc jakości odżywiania, higieny osobistej, warunków bezpieczeństwa itp.

Rdzeniem chłopskiego systemu wartości w tradycyjnym jego kształcie jest bezspornie ziemia i praca. Występują one jednak w tym systemie aksjologicznym w szczególnym znaczeniu, odgrywają w nim kluczową, a jednocześnie nader osobliwą rolę. Zostało to wielostronnie ukazane zarówno w literaturze pięknej, np. w utworach Władysława S. Reymonta, Władysława Orkana, Bolesława Prusa, Juliana Kawalca, Wiesława Myślińskiego, Edwarda Redlińskiego, Tadeusza Nowaka i innych polskich i ościennych pisarzy, jak i w stosunkowo licznych opracowaniach naukowych<sup>8</sup> oraz w bogatej literaturze pamiętnikarskiej<sup>9</sup>.

Ziemia jest więc nie tylko wartością instrumentalną, tzn. środkiem utrzymania, miejscem i warsztatem pracy, źródłem życia i plonów („matką” i „rodzicielką”), poczuciem wartości, bezpieczeństwa i siły, przystosowania i zakorzenienia, ale nadto wartością autoteliczną; wartością moralną, religijną, a nawet metafizyczną. Jest m.in. źródłem uroczystych, odświętnych i podniosłych doznań i przeżyć, punktem odniesienia dla nieużytecznych nastawień i postaw. Jak pisze J. Szczepański:

Ziemia jest dla chłopa przede wszystkim warsztatem pracy i podstawą utrzymania rodziny, jest także lub może być podstawą przedsiębiorstwa, jest podstawą jego mocy politycznej i niezależności społecznej, jest wartością kulturalną, z którą związanych jest wiele elementów twórczości sztuki ludowej, jest także przedmiotem swoistej czci noszącej elementy mistyki i religijności<sup>10</sup>.

Wartością niezwykłą jest w tym etosie także praca. Polega ona na współdziałaniu i współtworzeniu z przyrodą: współdziałaniu wymagającym nie tylko dużej pracowitości i wytrwałości, energii i pomysłowości, realizmu i umiarkowania, ale także dostosowania się do rytmu przyrody, do jej „kaprysów” i żywiołowości, poszanowania i troskliwości. Wiąże się też ona ze swo-

<sup>8</sup> Por. m.in. *Rola przeorana, dom piękny*, wybór, opracowanie, wstęp E. Jagiełło-Lysio-wa, Warszawa 1975; T. Chrobak, *Etos chłopski w programach stronnictw ludowych*, Rzeszów 1992.

<sup>9</sup> Por. J. Chałasiński, *Młode pokolenie chłopów*, t. 1—4, dz. cyt.; W. I. Thomas, E. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1—5, dz. cyt.; W. Witos, *Moje wspomnienia*, t. 1—3, Pa-ryż 1964—1965; *Młode pokolenie wsi Polski Ludowej. Pamiętniki i studia*, J. Chałasiński (red.), t. 1-9, Warszawa 1964-1972; J. Słomka, *Pamiętniki włościanina*, Warszawa 1983; J. Szczepański, *Korzeniami wzrosłem w ziemię*, dz. cyt.

<sup>10</sup> J. Szczepański, *Chłop i kultura chłopska w społeczeństwie polskim*, dz. cyt., s. 35.

istą symboliką i obrzędowością (np. dożynkami), poważnym, partnerskim, nierzadko mistycznym i metafizycznym stosunkiem do ziemi, przede wszystkim zaś — z „obrudzonym” trudem, regulowanym dobowym i rocznym rytmem przyrody. Dosadnie, ale jakże trafnie pisze o tym trudzie cytowany już J. Szczepański:

Produkowanie żywności jest wydobywaniem białych bułek, pachnącego masła czy smakowitych kotletów z brudu ziemi, z paprania się w gnoju, z potu w letnich upałach czy lodowatego chłodu jesiennych deszczów<sup>11</sup>.

Trud ten daje - dać może - nie tylko efekty ekonomiczne, w postaci choćby wspomnianych wyżej białych bułek, ale owocuje — owocować może - wieloma innymi dobrami: np. kształtuje - kształtować może - osobowość, charakter, postawy moralne, realistyczną i praktyczną mentalność, może być też źródłem energii życiowej i tężyzny fizycznej, wpływać na równowagę i pogodę ducha, zestrajać harmonijnie z naturą, wytwarzać zdrową filozofię życia i śmierci.

#### CHARAKTER CHŁOPSKI - CHARAKTER NARODOWY

##### - ETOS LUDOWY - POLSKOŚĆ

Przyjęte przez nas pojęcia „charakter chłopski” i „etos chłopski”, „chłopskość” i „ludowość” pozwalają na lepsze zrozumienie genezy i uwarunkowań, przemian i ciągłości tych dziedzin rzeczywistości historycznej i społeczno-narodowej, które określamy mianem etosu narodowego i polskości.

I tak, po pierwsze, w ich świetle okazuje się, że etos narodowy i polskość mają o wiele bardziej złożone i głębiej w przeszłości tkwiące korzenie, niż to się na ogół sądzi. Kształtowane były — i są — nie bezpośrednio przez takie czy inne czynniki zewnętrzne, np. określone wydarzenia z bogatych i skomplikowanych dziejów narodowych, ale także — i bezpośrednio (na co zwrócili już uwagę m.in. Ludwig J. Krzywicki i Edward J. Abramowski<sup>12</sup>) - przez różnorakie czynniki podmiotowe i subiektywne, przynależne do psychiczności zbiorowej. Wpływ tych czynników na kształtowanie się postaw i systemu wartości, czyli etosu ludowego wyprzedza historycznie uchwytne początki formowania się wspólnoty narodowej; wyprzedza nawet początki państwowości polskiej. Dostrzegalny jest on już w czasach prehistorycznych, w dobie

<sup>11</sup> Tamże, s. 30.

<sup>12</sup> Por. L. Krzywicki, *Idea a życie*, w: *Dzieła*, t. IV, Warszawa 1960; E. Abramowski, *Feudalizm*, w: *Pisma*, Warszawa 1927, t. III, s. 71-462.

przedpaństwowej Słowiańszczyzny środkowoeuropejskiej. Wtedy to kształtowały się załączki psychiczności ludowej, pierwiastki charakteru jedynej wówczas warstwy społecznej — chłopstwa (prachłopstwa). Charakter ten wraz z kształtującym się na jego podłożu etosem chłopskim (prachłopskim) stały się prairódłem psychiczności historycznie późniejszych warstw, zwłaszcza — i w pierwszej kolejności — warstwy szlacheckiej.

Tak więc charakter i etos chłopski są formacjami pierwotnymi w stosunku do charakteru i etosu szlacheckiego, a tym bardziej w odniesieniu do charakteru i etosu mieszczańskiego. Pojawiają się one niejako u zarania procesu kształtowania się charakteru i etosu narodowego i tego, co jest ich wspólnym złożeniem, tzn. polskości.

Po drugie zaś przyjęte do naszych rozważań pojęcie psychiczności chłopskiej (chłopskiego charakteru) ułatwia zrozumienie mechanizmów kształtowania się charakteru i etosu narodowego, a w konsekwencji i polskości w czasach późniejszych, historycznych. Otóż zapoczątkowane w średniowieczu rozwarstwienie się plemion słowiańskich, zamieszkających w dorzeczu Wisły i Odry i na obrzeżach tego obszaru geograficznego, na chłopstwo i szlachtę, stopniowe różnicowanie się ich sposobu życia i pełnionych ról, związanych się szerszych wspólnot plemiennych i obronnych, wpływało na kształtowanie się dwóch odmiennych, ale genetycznie spokrewnionych typów postaw psychicznych, a na ich podstawie - dwóch odrębnych, wszelako jednak pokrewnych etosów. W miarę coraz większego rozwarstwienia się klasowego społeczeństwa — już na etapie rozwiniętej państwowości polskiej w późnym średniowieczu — etosy te kształtują się i rozwijają w dwóch odmiennych łożyskach społecznych i kulturowych i z natury rzeczy wyodrębiają się między nimi różnice. Nigdy jednak nie dochodzi do całkowitego zerwania między nimi styczności i pokrewieństwa. Wręcz przeciwnie, mimo różnych prób mitologizacji i absolutyzacji ich odrębności (np. w oparciu o mit biblijnego Chama jako protoplasty chłopów i Jafeta jako mitycznego praprzodka szlachty, czy na gruncie innych wątków ideologii sarmatyzmu, np. w próbie wywodzenia chłopów od mitycznych Getów lub Gepidów a szlachty od Sarmatów), w typach tych zachowały się, nawet po dziś dzień, pewne pierwiastki jednorodne (stanowią one wspólny mianownik psychiki narodowej). Z drugiej zaś strony przenikały się one wzajemnie — głównie w sferze niektórych wartości — na przestrzeni niemal całych dziejów narodowych. Jak wykazuje to dowodnie wielu historyków kultury, chłop polski świadomie lub bezwiednie pobierał z etosu szlacheckiego takie czy inne - zarówno

pozytywne, jak i negatywne - wzorce zachowań i postaw zaś szlachta i wywodząca się z niej inteligencja niejednokrotnie i na różne sposoby odświeżała i stymulowała swą kulturę duchową oraz sferę postaw i zachowań przez kolejne nawroty do praźródła, czyli do pierwiastków kultury ludowej, etosu chłopskiego, ludowości. (Przykładów na to wzajemne przenikanie się tych różnych, ale — jak próbujemy to wskazać — w pewnej mierze jednorodnych typów psychicznych i światów wartości jest w naszej literaturze naukowej i pięknej zbyt wiele, by je tu przytaczać.)

Może przypomnijmy tylko pewne najbardziej swoiste czy osobliwe przejawy tego procesu. I tak np. z jednej strony można wskazać na niezbyt pozytywne i sympatyczne zjawisko tzw. półpanka, tzn. chłopą przedzierzgniętego w urzędnika, ekonoma, księdza, nauczyciela itp., który — jak to obrazowo opisują choćby Witold Gombrowicz czy Melchior Wańkowicz — zbyt łatwo zapominał o swych korzeniach, rodowodzie, kulturze ojców, a dość powierzchownie, ale za to manifestacyjnie ujawniał zapożyczone cechy „pańskie”, w tym pogardę dla „chłopskiego motłochu”.

Nieco podobny do tego zjawiska był dostrzeżony przez wielu obserwatorów psychiki chłopskiej tzw. kompleks parobczański, polegający na chęci posiadania przez każdego niemal chłopą (*de facto* lub w intencji) własnego parobka — bez względu na stopień zamożności i pozycję w społeczności wiejskiej. Nietrudno dostrzec tu negatywny wpływ szlacheckiego stereotypu myślowego: „pan - poddany”<sup>13</sup>.

Z drugiej strony można wskazać na przykłady pozytywnych wpływów etosu szlacheckiego, np. w zakresie rozbudzania postaw patriotycznych chłopów, ich poczucia więzi narodowej, gotowości do poświęceń, służby ojczyźnie itp., co wielokroć w dziejach nowszych narodu owocowało masowym udziałem chłopów w walkach o niepodległość. Insurekcja kościuszkowska z 1794 roku, rok 1920, 1939, okres okupacji, lata 1943-1945 są tego dowodem i chwalebnym przykładem.

W tym wielowiekowym i nader złożonym procesie kształtowania historycznego polskiego charakteru i etosu narodowego, a szerzej rzecz biorąc - polskości, pewną rolę zaczęła odgrywać z czasem psychika i postawa mieszczańska. W sposób znaczący rzutowała ona na nasz etos narodowy od przełomu XVIII i XIX w. Nieco później, mniej więcej od przełomu XIX i XX w., wpływ zaczęła wywierać także mentalność i osobowość robotnicza, zaś znacznie wcześniej mentalność żydowska i inne. Proces ten nie przebie-

<sup>13</sup> Por. J. Chałasiński, *Kultura i naród. Studia i szkice*, Warszawa 1968.

gał jednak łatwo, mechanicznie i bezkonfliktowo — wg prostych reguł i zasad. Przeciwnie, w tym trudnym i złożonym tyglu przemian mentalnych i behawioralnych uruchomionych zostało wiele skomplikowanych, do dziś nie dość zbadanych mechanizmów i procesów, przeciwnych tendencji czy po prostu najrozmaitszych oporów i niełatwych doświadczeń. Mówiąc językiem psychologicznym, po stronie chłopstwa wystąpiły pewne mechanizmy obronne, ucieczkowe i rekompensacyjne, zaś po stronie szlachty różne formy racjonalizacji wyższości stanowej. Dla obydwu stron był to proces nie zawsze akceptowany i wewnętrznie komfortowy. Nie brakło wielu wzajemnych uprzedzeń i niechęci. Szczególnie wymowne są tu, do dziś dnia niewygasłe, próby absolutyzacji sarmackiego systemu wartości i szlacheckiej kultury. Jeszcze pod koniec lat 20. ubiegłego stulecia Stanisław Przybyszewski pisał:

To, co istotnie chłopstwo w życie społeczeństwa wnieść mogło, usymbolizowali rozmaici Witosy ani mi w głowie nie powstało, by wartość ich zasług obniżyć — owszem, owszem: jako czynnik „gospodarczy” odegrało chłopstwo ponoć nawet ważną rolę w nowym państwie — ale dusza chłopska nie wchodzi w rachubę jako czynnik kulturalny, chyba jako czynnik niewłaściwej wrogości dla wszystkiego, co kulturą zalatuje<sup>14</sup>.

Inny autor dobitniej mu wtórował:

Poza kulturą szlachecką nie ma u nas innej kultury, która by przeciwstawiała się jej pozytywnie [...]. Kompromitować jedną kulturę, którą mamy - znaczy to zrobić z nas naród pastuchów<sup>15</sup>.

Nie był to głos w tym czasie odosobniony. Warto wspomnieć, że do tej kwestii wielokrotnie nawiązywał Stanisław Pigoń<sup>16</sup>. Jeszcze pod koniec lat 60. XX w. nie bez żalu i oburzenia konstatował:

W naszej kulturze życia codziennego przeklętym pomiotem szlachetczyzny było głęboko zakorzenione przeświadczenie, że praca właśnie „hańbi”, że do tych, co trudnym wysiłkiem przebijają się przez życie, wypada odnosić się z wyższością, z wyniosłym lekceważeniem: to woły robocze<sup>17</sup>.

Trudno tu nie zwrócić uwagi na to, że na pogłębione studia historyczno-

<sup>14</sup> S. Przybyszewski, *Moi współcześni*, Warszawa 1930, s. 165.

<sup>15</sup> J.E. Skiński, *O typ współczesnej kultury polskiej*, „Pion”, 26 VII 1934.

<sup>16</sup> Por. S. Pigoń, *Z Komborni w świat. Wspomnienia młodości*, Kraków 1946; tegoż, *Z przedziwa pamięci. Urywki wspomnień*, Warszawa 1968.

<sup>17</sup> S. Pigoń, *Z przedziwa pamięci...*, dz. cyt., s. 108.

-psychologiczne oczekuje geneza i charakter tego znamiennego szlacheckiego poczucia wzdąry i repulsji wobec chłopstwa i ludu oraz swoisty kompleks niższości chłopca wobec „pana”, uzyskujący w naszej historii różne uzewnętrznienia, a niekiedy nawet gwałtowne wyładowania. (Nie wszystko da się tu wytłumaczyć czynnikami ekonomicznymi lub prawnopolitycznymi, np. wyzyskiem, eksploatacją, brakiem lub niedostatkiem praw itp.).

#### UWAGI KOŃCOWE

Przejdźmy do próby podsumowania naszych rozważań na powyższy temat. Dają się one sprowadzić do kilku ogólniejszych stwierdzeń.

1. Ludowość i polskość były i są integralnie ze sobą związane tak historycznie, jak i współcześnie. Powiązanie to należy jednak rozumieć niestereotypowo. Mianowicie dostrzegać należy nie tylko ich kształtowanie się i uwarunkowania w procesie historycznym, społecznym i kulturowym, lecz także we wzajemnym splocie i przenikaniu się czynników subiektywnych, podmiotowych, osobowościowych; w historii psychiczności i duchowości narodu, jego charakterze i mentalności, postawie i behawiorze.

2. Przy opisie i charakterystyce, a zwłaszcza przy próbie naukowej i filozoficznej analizy ludowości chłopskiej i polskości (w uściślonym znaczeniu tych pojęć) niezbędne jest odwołanie się do dodatkowych kategorii badawczych, takich m.in. jak „charakter chłopski” i „charakter narodowy”, „psychika chłopska” i „psychika narodowa”, „identyfikacja chłopska” i „identyfikacja narodowa”, „logos chłopski” i „logos polski”, „chłopskość”, „polskość” itp. Są to pojęcia wieloznaczne i niedookreślone, niemniej w naukach społecznych i humanistyce stosowane i pod względem swej użyteczności poznawczej i heurystycznej sprawdzone. (Osobiście miałem możliwość sprawdzenia, na zawężonych wycinkach badawczych, wybrane zagadnienia z filozofii i psychologii kultury, świadomości narodowej i religijności ludowej, przydatność metodologiczną niektórych z tych pojęć<sup>18</sup>). Nie odwracając się od otwartego sporu o istnienie czy nieistnienie realnych desygnatów owych pojęć po stronie rzeczywistości obiektywnej oraz ich użyteczności poznawczej sędzę, że istnieje podstawa do stwierdzenia, iż mogą one stać się - oczywiście po nie-

<sup>18</sup> Por. J. Szmyd, *Świadomość niepodległości jako wyraz charakteru narodowego*, w: *Idea niepodległości i suwerenności w polskiej myśli politycznej XIX i XX w.*, J. Taternicki (red.), Warszawa 1989, s. 284-297; tenże: *Charakter narodowy a religijność. Refleksja teoretyczna*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2 (168), s. 51-56; tenże, *Postawa wobec władzy a charakter narodowy*, w: *Władza i społeczeństwo w najnowszych dziejach Polski*, M. Śliwa (red.), Kraków 1994, s. 9—27.

zbędnych dookreśleniach - użytecznymi kategoriami badawczymi i że może otwiera się tu droga wiodąca od stanowiska sceptycznego (A. Kłosowska, J. Topolski i inni) ku pozycji umiarkowanego optymizmu (A. Kępiński<sup>19</sup>, Stefan Kieniewicz<sup>20</sup>, Henryk Skolimowski<sup>21</sup> i inni). Na tej drodze prawdopodobnie uda się zweryfikować nie tylko użyteczność metodologiczną interesujących nas pojęć, ale uczynić coś więcej, a mianowicie ukazać zasadność i płodność - krępowanej przez długie lata pozytywistyczno-idiograficznym i socjologiczno-materialistycznym paradygmatem myślenia naukowego, psychologiczno-społecznej i antropologiczno-filozoficznej - opcji badawczej.

3. Polski charakter i etos narodowy mają dychotomiczną strukturę. Konstytuują je przede wszystkim wątki charakteru i etosu szlacheckiego i ludowo-chłopskiego. Inne zaś komponenty, np. etos mieszczański czy robotniczy nie rozwinęły się w nim należycie.

Dychotomia ta rzutuje na ich naturę i istotę. Bierze się to stąd, iż sarmacko zabarwiony wątek szlachecki uzyskał dominującą pozycję w ich strukturze na przestrzeni całych stuleci i przemożnie określał współtworzoną całość.

Niemniej — podkreślamy to wyraźnie — wątek ludowy był w nich wątkiem pierwotnym. Chociaż spychany był przez długie wieki na plan dalszy, świadomie lub bezwiednie tłumiony, a nierzadko wyszydzany albo też powierzchownie, sentymentalnie, chłopomańsko waloryzowany i afirmowany nigdy w nich się nie zatracił i całkowicie nie zdeformował. Nikomu nie udało się go z nich wykorzenieć lub sprowadzić na stałe do sentymentalnej, ludomańskiej kapliczki przydrożnej. Wręcz przeciwnie, poczynawszy od Staszica i Kołłątaja, Brodzińskiego i Norwida, a następnie przez kolejne etapy szlacheckiego rozbudzania świadomości i kultury ludowej, poczucia autonomii i tożsamości chłopskiej, zwłaszcza w nurcie społeczno-kulturowej oraz obywatelsko-emancypacyjnej działalności ruchu ludowego na przestrzeni stulecia, wątek ludowy dobiegał się - jak np. w latach 30. XX w. za sprawą ruchu młodochłopskiego, związanego z organizacją „Wici” - mniej lub bardziej skutecznie do należnego mu miejsca w wielostronnie pojętej polskości. I choć nie doprowadziło to - jak się wydaje - do pełnego odrodzenia w niej ludowo-

<sup>19</sup> „Teoretycznie można przyjąć - pisał A. Kępiński — istnienie charakteru narodowego i to nawet opartego na swoistym genotypie” (A. Kępiński, *Ci, co pracują, i ci, co gadają, czyli o charakterze narodowym*, dz. cyt.)

<sup>20</sup> Por. S. Kieniewicz, *Polskość codzienna i odświętna*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, nr 11-12 (390-391), s. 165-166; *Co to jest polskość?*, dz. cyt., s. 165.

<sup>21</sup> H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., Warszawa 1990, s. 136-151.

ści, to jednak wzbogacało znacząco polskość o cenne treści i wartości, przydawało jej żywotności i dynamiki oraz duchowej zdrowotności. Chroniło przed jednostronnością i jednowymiarowością, działało, choć nie zawsze zadawałająco skutecznie, na rzecz jej równoważności i harmonii wewnętrznej, trzymało bliżej ziemi w dosłownym i przenośnym słowa tego znaczeniu.

4. Z naszych rozważań wynika też następujący wniosek: ważne racje narodowe i ogólnokulturowe zdają się przemawiać za ochroną zagrożonej społeczno-ekonomicznymi i cywilizacyjnymi przemianami oraz procesami globalizacyjnymi tradycji ludowej i tożsamości chłopskiej, autonomicznej osobowości wiejsko-ludowej i chłopskiego systemu wartości. Wydaje się, iż mimo gruntownych i przyspieszonych przemian wsi jako środowiska społecznego, kulturowego i produkcyjnego, pomimo tego, że wieś nieodwracalnie przestała być zamkniętą społecznością tradycyjną i otworzyła się szeroko na wpływ różnych pozaludowych systemów wartości i stylów życia, a „klasyczny” — by tak powiedzieć — chłop znika właściwie z pejzażu wiejskiego i zastępują go różne współczesne jego mutacje — z farmerem czy chłopem przemysłowcem włącznie, to jednak wiele elementów - być może najważniejszych - konstytuujących ongiś psychiczność i mentalność ludową, uchowało się lub zmienia się wolniej niż przedmiotowy świat chłopski. Ten tradycyjny obraz nie należy więc bez reszty do świata minionego, do oddalającej się bezpowrotnie w przeszłość rzeczywistości.

Trzeba więc zrobić wszystko co możliwe, m.in. w sferze edukacji narodowej i społecznej oraz w dziedzinie kreatywności kulturalnej — a jest to być może przede wszystkim zadanie ruchu ludowego - aby skutecznie chronić ten świat i stworzyć warunki dla kultywowania jego wartości. Leży to, jak się wydaje, w najgłębszym i nieużytkarnie pojętym interesie chłopstwa i całego narodu. Interesem tym jest właśnie podtrzymywanie i zachowanie — tak długo, jak to tylko będzie możliwe — żywotności społecznej i kulturalnej tożsamości chłopskiej, pierwotnego - jak to wcześniej skonstatowaliśmy - i niezbywalnego pierwiastka polskości i autentycznej wartości.

Ma to też ogromne znaczenie dla narodowej tożsamości. W czasach, kiedy wyróżnikiem narodowym w coraz mniejszym stopniu stają się różnice ekonomiczne, ustrojowe czy państwowe, ale głównie kulturowe, moralne i osobowościowe, narodowo zakorzeniona i z głębszych warstw wydobyta ludowość może nie tylko - jak to było przez wieki - ożywiać i udynamiczniać etos i logos polski, ale stać się jego szczególnie istotną cechą i wyróżnikiem.



### ROZDZIAŁ TRZECI

---

## POLSKI ETOS NARODOWY A ETOS CHRZEŚCIJAŃSKI. UWAGI I REFLEKSJE

1. Podjęty w tym rozdziale temat wymaga pewnego wyjaśnienia. Przyjmujemy tak szeroką jego formułę nie po to, by wyczerpać rozległy zakres zagadnień i problemów, ale aby ukazać niezwykle szeroki horyzont znaczeniowy tego tematu oraz jego aktualność - właśnie w takim wieloaspektowym znaczeniu. Zajmując się drugim członem tematu, odniesiemy się doń jedynie poprzez kilka uwag i refleksji, nie wychodząc poza krąg próbnych i hipotetycznych stwierdzeń oraz konstatacji. Inaczej zresztą być nie może — i to z kilku powodów:

Po pierwsze — „etos narodowy”, jak i pojęcia znaczeniowo doń zbliżone, takie np. jak „polskość”, „etos polski”, „logos polski” i „polski charakter narodowy” należą do pojęć o nieostrych konturach znaczeniowych; pojęć odnoszących się do tego szczególnego rodzaju zjawisk społeczno-kulturowych, które są niezmiernie trudne do bliższego i jednoznacznego określenia, chociaż z drugiej strony są silnie wyczuwalne i jak gdyby namacalnie ujawniają swoją obecność.

Po drugie — historyczny proces kształtowania się etosu narodowego, mechanizmy i prawidłowości nim rządzące, różnorakie i skomplikowane jego uwarunkowania historyczne, społeczno-ekonomiczne, kulturowe, psychologiczne, a nawet geograficzne i geopolityczne, a nadto jego złożone, ale nie zawsze przejrzyste, uwikłania w dzieje i losy narodowe są — jak przyznają to na ogół ci badacze, którzy dotknęli tych zjawisk w swoich warsztatach badawczych - niezmiernie trudne dla stawiania ich jako przedmiotu badań, a w konsekwencji dla naukowego opisu i wyjaśnienia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. M. Rechowicz, *Chrześcijaństwo a etos polski*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, M. Jaworski, A. Kubiś (red.), Lublin 1988, s. 53; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1: *Etyka ogólna*, wyd. 2, Lublin 1986, s. 33.

Dodajmy, że zwrócimy uwagę jedynie na te aspekty relacji polskiego etosu narodowego do etosu chrześcijańskiego, zwłaszcza katolickiego, przy których wyjaśnianiu formułowane są najbardziej sporne i tendencyjne lub po prostu błędne opinie, utarte i jednostronne, acz ciągle wpływowe punkty widzenia.

Główną intencją jest właśnie próba krytycznego zmierzenia Się z paroma najbardziej kontrowersyjnymi czy wręcz dowolnymi opiniami, a zarazem próba przeciwstawienia im bardziej zasadnych i naukowo uprawnionych twierdzeń lub choćby propozycji dalszych poszukiwań poznawczych.

2. Dla ułatwienia dalszego wywodu i pewnego rozjaśnienia prezentowanych myśli przypomnijmy znaczenie wprowadzonych tu podstawowych, ale dość osobliwych pojęć, tzn. pojęcia „etosu”, „polskości”, „logosu” i „charakteru narodowego”. (Znaczenie innych pojęć nie wymaga, jak sądzę, osobnego wyjaśnienia).

Przez etos rozumiemy za Marią Ossowską „zespół zachowań charakteryzujących jakąś grupę, a wyznaczonych przez przyjętą w niej hierarchię wartości [...] w tych wartościach da się odszukać jakąś dominantę, jakiś pion, z którego dadzą się wywieść wartości pochodne”<sup>2</sup>.

Pojęcie logosu polskiego oznacza — ogólnie rzecz biorąc — styl i sposób myślenia typowy dla Polaków, ich samoświadomość jednostkową i zbiorową, przede wszystkim zaś pewien rodzaj świadomości, obejmujący: „świadomość własnej struktury bytowej człowieka i jego pozycji wobec świata, [...] sposób pojmowania relacji jednostki i wspólnoty narodowej w kategorii czasu, w historycznej zmienności i trwaniu”<sup>3</sup>.

Co się zaś tyczy polskości, to za punkt wyjścia przy określeniu tego pojęcia przyjmujemy opinie niektórych respondentów krakowskiego „Znaku”, którzy na zadane im w połowie lat 80. ubiegłego wieku pytanie: co rozumieć przez polsność, sformułowali m.in. następujące odpowiedzi:

Polskość to „zestaw cech charakteru, występujących u licznych Polaków lub im przypisywanych [...], zestaw wartości, jakie wnieśli, lub jeszcze wnoszą do skarbcza ogólnoludzkiej kultury, [...] zestaw charakterystycznych cech narodowych, w dużej mierze wyrosłych z rodzimej tradycji”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, dz. cyt., s. 255-256.

<sup>3</sup> B. Imlender, *Chrześcijaństwo a logos polski*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, dz. cyt., s. 47.

<sup>4</sup> S. Kieniewicz, *Polskość codzienna i odświętna*, dz. cyt.; A. Kuśniewicz, *Pamięć melodii, słów i krajobrazów*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, nr 11-12, s. 170-171.

Wreszcie przez charakter narodowy rozumiemy tu za Janem Szczepańskim — obok ujęć tego zjawiska wcześniej wyrażonych — „historycznie uformowane, typowe dla Polaków postawy, wzory postępowania, hierarchię wartości”<sup>5</sup>.

Jak widać, określone wyżej umownie pojęcia są znaczeniowo zbliżone do siebie, ich konotacje krzyżują się, sensy upodabniają, granice zacierają. Przeprowadzenie ściślejszych dystynkcji semantycznych pomiędzy nimi jest sprawą trudną, a nawet niemożliwą. Przystać więc nam trzeba na niedogodną dla naszych dalszych rozważań pewną niejasność znaczeniową tych pojęć i używać je nie zupełnie rozłącznie. Np. przy omawianiu interesującej nas tu relacji polskiego etosu narodowego do etosu chrześcijańskiego nie możemy abstrahować od pojęcia polskości czy polskiego charakteru narodowego.

3. Po tych wstępnych wyjaśnieniach, przejdźmy do sprawy zasadniczej, a mianowicie do dyskusji z niektórymi najbardziej spornymi stanowiskami wobec relacji polskiego etosu narodowego do etosu chrześcijańskiego i *vice versa*.

Pierwszym z tych stanowisk jest to, które w istocie rzeczy uniemożliwia rozważania nad poruszonym przez nas zagadnieniem lub czyni go niesensownym. Utożsamia ono polski etos narodowy z etosem chrześcijańskim, polskość z polskim katolicyzmem, Polaka z katolikiem. Nader złożone i skomplikowane zagadnienie relacji tych dwóch przecież rozdzielnych, choć w pewnej mierze zbliżonych do siebie zjawisk, sprowadza się do znaku równości, a przez to dyskusja na jej temat staje się bezprzedmiotowa.

Stanowisko takie Roman Dmowski wyraził swego czasu następująco: „katolicyzm nie jest dodatkiem do polskości, zabarwieniem jej w pewien sposób, ale tkwi w jej istocie, w znacznej mierze stanowi jej istotę. Usiłowanie oddzielenia u nas katolicyzmu od polskości, oderwania narodu od religii i od Kościoła, jest niszczeniem samej istoty narodu”<sup>6</sup>.

Pogląd ten, choć ewidentnie błędny, a przy tym zawierający wyraźne zabarwienie ideologiczne, ma po dziś dzień wielu zwolenników w literaturze historycznej, społecznej, publicystyce, nie mówiąc już o publikacjach z kręgu ugrupowań politycznych i społecznych spod znaku narodowo-katolickiego itp.

Podobnie rzecz się ma z logosem polskim. Oto charakterystyczny, odnoszący się do tego pojęcia pogląd:

<sup>5</sup> J. Szczepański, *Rozważania o Rzeczpospolitej*, Warszawa 1973, s. 25.

<sup>6</sup> R. Dmowski, *Kościół, naród i państwo*, Warszawa 1927, s. 13.

Logos polski od początku był chrześcijański [...]. Poważne zastrzeżenie budzi konfrontowanie polskiego logosu [...] z chrześcijaństwem. Przecież nie ma polskiego logosu niezależnego od chrześcijaństwa, przecież cała dziedzina polskiej kultury, wiążąca się także z pojęciem logosu polskiego, jest naznaczona chrześcijaństwem<sup>7</sup>.

Odwołując się do rzetelnej i obiektywnej wiedzy o dziejach narodowych, o charakterze, źródłach i uwarunkowaniach świadomości i psychiki zbiorowej Polaków, na tego rodzaju zapatrywania można w skrócie odpowiedzieć następująco:

a) przy rozpatrywaniu zagadnienia etosu i logosu polskiego, tudzież polskiego charakteru narodowego, uwzględniać należy ich genezę i uwarunkowania nie tylko z okresu chrześcijańskiego na naszych ziemiach, ale także wcześniejsze, głębsze korzenie tych zjawisk. Trzeba więc wziąć pod uwagę korzenie przedchrześcijańskie, prehistoryczne i staroślówiańskie oraz rozważać ich relacje z wierzeniami i kultem słowiańskim („pogańskim”). Poza tym należy poszukiwać rdzenia i specyfiki tych zjawisk historycznie i antropologicznie głębszych, np. specyfiki polskiego logosu w „biasie” (pierwiastku życia), w pierwotnych pierwiastkach natury słowiańskiej; tak jak dla starożytnych Greków poszukuje się ich swoistości w greckim logosie, a dla Rzymian

— w nomosie.<sup>8</sup>

W późniejszym, historycznym kształtowaniu się polskiego narodowego etosu i logosu odnajdywać i identyfikować należy oraz odpowiednio doceniać te wartości, które wnosili i nadal wnoszą wyznawcy religii niechrześcijańskich (np. judaizmu, islamu, religii Wschodu itp.), a także ludzie inspirujący się wartościami pozareligijnymi, czy religijnie niezależnymi, świeckimi itp.

W końcu więc, każdy, czy to historyczny, czy współczesny model polskiego etosu i logosu otwarty być powinien na te różnorodne pozachrześcijańskie, a nawet i pozareligijne źródła i dopełnienia. O tym trzeba pamiętać zarówno w dociekaniach naukowych, jak i w sporach społeczno-obywatelskich o etos i logos polski, o polskość w sporach ożywionych współcześnie pod wpływem procesów integracyjnych z Europą Zachodnią i procesami globalizacyjnymi.

b) mówiąc o przeszłości, konkluzją naszej refleksji mogłoby być stwierdzenie: „Polski etos często szedł w parze z etosem chrześcijańskim, ale nie za-

<sup>7</sup> Por. *Chrześcijaństwo a kultura polska*, dz. cyt., s. 13.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 84, 94.

wsze, [...] w toku swych burzliwych dziejów, etos polski nie zawsze się pokrywał z etosem chrześcijańskim”<sup>9</sup>.

We współczesnych sporach o etos polski, o polskość zauważyć można wyraźne zachwianie równowagi sił zaangażowanych w nich czynników społeczno-politycznych i ideologicznych. Z reguły zdecydowaną przewagę uzyskują w nim ugrupowania i orientacje zachowawcze, konserwatywne, „narodowo-patriotyczne”. W rezultacie przywołuje się do współczesnego - w tych okolicznościach jednostronnego - obrazu polskości i etosu polskiego głównie osobowe wzorce religijne (np. świętych) lub postacie i czyny legitymujące czy symbolizujące narodowo-niepodległościowe i antykomunistyczne orientacje polityczne (przykładem może być duża i nadużywana w tym procesie rola Józefa Piłsudskiego).

Równocześnie obserwować można poznawanie, oddalanie w niepamięć lub jawne „zadeptywanie” wzorców osobowych, reprezentujących myśl oświeceniową, liberalną, racjonalistyczną, świecką, religijnie niezależną, wolnomyślną, agnostyczną; orientacje i postawy jednoznacznie lewicowe i otwarte na uniwersalistyczne wartości kulturowe, nie mówiąc tu o przedstawicielach myśli libertyńskiej, antyklerykalnej i zdecydowanie krytycznej wobec bogoojczyźnianego etosu i stereotypu Polaka - katolika.

Wiadomo, z jakim trudem uzyskują akceptację na linii konstruowania współczesnego modelu polskości i etosu polskiego tak wybitne i bezsporne jej symbole osobowe, jak Jan Nieciśław Baudouin de Courtenay, Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Boy-Zeliński, Ignacy Daszyński, Maria i Stanisław Ossowsky, Klemens Szaniawski, Jan Szczepański, Jan Legowicz, Bogdan Suchołowski, Czesław Miłosz i inne wielkie i szlachetne postaci.

Niezupełnie wytrzymuje też próbę krytyki teza o przemożnym a jednoznacznie pozytywnym wpływie etosu katolickiego na etos polski, katolickiego ideału człowieka na polski charakter narodowy i postawy Polaków czy - szerzej — katolicyzmu na polskość.

Trudno nie zgodzić się z historycznie i empirycznie udokumentowanym poglądem, zgodnie z którym wpływy te były i są bezspornie duże i znaczące, że wycisnęły one wyjątkowo duże i właściwe niezatarte piętno na etosie narodowym, polskości i w pewnej mierze także i na cechach — by odwołać się do terminu Ericha Fromma - charakteru społecznego Polaków<sup>10</sup>. Niemniej

<sup>9</sup> H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 147.

<sup>10</sup> Por. E. Fromm, *Charakter a proces społeczny*, w: *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993, s. 257-276.

stwierdzić należy, że te wpływy były i są różne i niejednoznaczne w swych skutkach, o bardzo zróżnicowanym ciężarze i efektach na różnych płaszczyznach kultury duchowej, postaw i życia zbiorowego ludności polskiej, a przy tym wszystkim — niejednakowe w poszczególnych okresach historii narodowej.

Wiadomo, że były to wpływy zarówno pozytywne, jak i negatywne, bardziej i mniej skuteczne, pożyteczne i niepożyteczne, rzeczywiste i intencjonalne. Przykładowo, były one na ogół pozytywne i korzystne w dziedzinie umacniania i rozwijania poczucia wolności, suwerenności, równości i sprawiedliwości wśród Polaków, w sferze podnoszenia u nich nadziei i optymizmu, idealizmu życiowego i społecznego, wiary i ufności w przyszłość w trudniejszych czasach, w kreowaniu lepszej samooceny i w pomniejszaniu przeróżnych kompleksów, w rozwijaniu postaw patriotycznych i niepodległościowych, w podtrzymywaniu dobrych stron tradycji narodowej i etosu rodzimego itp.

Natomiast o wiele mniej pozytywne i korzystne były one w dziedzinie kształtowania etosu pracy i kultury życia publicznego, subordynacji państwa i moralności społecznej, pomniejszania prymatu walki i świętowania nad powszednią, wytrwałą, solidną pracą, obowiązkowością zawodową i obywatelską. Ich negatywne skutki są widoczne na płaszczyźnie zmagania się z licznymi wadami narodowymi, powszechnie znanymi przyzwami charakteru, takimi np. jak: wybujały indywidualizm, wielkopańska duma i bezinteresowna zawiść, skłonność do sejmikowania i awanturnictwa społecznego, labilność poglądów i słaba wola, niedostatki solidarności i życzliwości wzajemnej, miernych skutków praktyk religijnych w życiu moralnym i publicznym, skłonność do pijaństwa i bałaganienia wokół siebie, marnotrawstwa, rozrzutności i lekkomyślności itp.

Zarówno badania socjologiczne i psychologiczne, przeprowadzone w ostatnim ćwierćwieczu XX w. nad świadomością i postawami społeczeństwa polskiego, jak i codzienne obserwacje owych zjawisk potwierdzają nazbyt powolne tempo uwalniania się od tego ciężkiego balastu różnych przywar narodowych, a zarazem wskazują na pewną niemoc, a w każdym razie na ograniczoną skuteczność działania na tym polu Kościoła katolickiego i jego etosu.

Nie więc dziwnego, że do problemu wad narodowych nawiązał ks. Prymas Stefan Wyszyński w *Jasnogórskich Ślubach Narodu Polskiego*, uznanych w środowisku kościelnym m.in. za program walki z wadami narodowymi. W tym szczególnym dokumencie zapewne nie z przypadku znajdujemy następujące przyrzeczenie:

Przyrzekamy usilnie pracować nad tym, aby [...] wszystkie dzieci Narodu żyły w miłości [...] - i pokoju, aby wśród nas nie było nienawiści, przemocy i wyzysku [...]. Przyrzekamy wypowiedzieć walkę lenistwu i lekkomyślności, marnotrawstwu, pijaństwu i rozwiązłości [...]. Przyrzekamy zdobywać cnoty: wierności i sumienności, pracowitości, wyrzeczenia się siebie i wzajemnego pozaszanowania, miłości i sprawiedliwości społecznej [...]<sup>11</sup>.

4. Rolę etosu katolickiego w dziejach narodowych syntetycznie, acz bardzo wymownie ujął m.in. Henryk Skolimowski. Nic ująć, ni dodać do tej szczerej i odważnej wypowiedzi znanego filozofa i uczonego. Pisz on:

W okresie Renesansu, w okresie świetności Polski, etos polski był niezależny od etosu katolickiego. Wielkie osiągnięcia myśli polskiej i polskiego ducha w tym okresie trzeba przypisywać niezależności myśli od dogmatów i dyktatu Kościoła. W ciągu kolejnych trzech stuleci następuje upadek polskiego ducha i polskiej myśli. „Za króla Sasa jedz, pij i popuszczaj pasa”. To była jedna strona medalu. A druga, to dominacja Kościoła, mentalności zaściankowej i parafialnej. Można powiedzieć, że w drugiej połowie XVIII wieku zaściankowy etos katolicki zadominował nad niezależnym etosem polskim. A skutki tego był}? opłakane. Nie twierdzimy, że etos katolicki był główną przyczyną upadku Polski. Ale twierdzimy, że jakoś się przyczynił do rozwiązłości narodu. Przyczyny oczywiście były liczne i bardzo skomplikowane.

Gdy w okresie Oświecenia, poprzez myśli i działalność Stasziców i Kołłątajów, Polska zaczęła się budzić z tej powtórnej drzemki zaściankowej, działo się to nie poprzez aktywne uczestnictwo Kościoła i pod auspicjami etosu katolickiego, ale niejako wbrew niemu. Nowa myśl była myślą niezależną, trzeźwą, nawracającą do wielkich tradycji Renesansu polskiego i do wielkich tradycji humanitarnych ludzkości.

Gdy w okresie okupacji w czasie drugiej wojny światowej, polski etos był postawiony wobec prób ostatecznych, był krzyżowany i rozstrzeliwany, nie załamaliśmy się, nie szliśmy na kompromisy, nie staliśmy się narodem Quislingów. Kościół i wiara katolicka pomogły nam, ale nie były siłami zasadniczymi w walce narodu o przetrwanie i o zachowanie godności. Gdy w czasie powstania warszawskiego, w którym miałem honor brać udział, walczyliśmy i krwawiliśmy w warunkach beznadziejnego opuszczenia, polski etos, polski honor i polskie bohaterstwo kwitły w sposób piękny i porywający. W tym to tragicznym czasie nawiązaliśmy do wielkich tradycji romantyzmu, do dumnych kart narodu polskiego. W czasie powstania byliśmy natchnieni etosem polskim i polską historią. Ale nie nosiliśmy obrazków Matki Boskiej na furazerkach i nie byliśmy specjalnie natchnieni symbolami religijnymi. Nasze chrześcijaństwo nam towarzyszy-

11 Por. *Jasnógórskie Śluby Narodu Polskiego*, 21 sierpnia 1956 r., Rzym 1975.



ło, ale w sposób uboczny, a nie zasadniczy. Mieliśmy niekiedy poczucie, że jesteśmy porzuceni przez Boga. Mieliśmy poczucie, że jesteśmy zdani na siebie, na swój honor. Nasze tradycje romantyczne były nam wielką podporą<sup>12</sup>.

5. W podobnym duchu czy mówiąc nieco inaczej - na podobnym poziomie kultury wypowiedzi i osądu rozpatrywanych zjawisk, osądu możliwie obiektywnego i bezstronnego, łączącego krytycyzm i niezależność myślenia z życzliwością i wysokim uznaniem dla etosu chrześcijańskiego, należałoby rozpatrywać wzajemną relację obydwu etosów w okresie powojennym, w kolejnych fazach Polski Ludowej, w czasie przełomu sierpniowego oraz w czasach transformacji. W tym ostatnim przypadku mówimy - podkreślimy to - nie tylko o transformacji społeczno-ustrojowej, ekonomicznej i kulturowej, ale także o poważnym kryzysie cywilizacji zachodniej, osłabieniu, a niekiedy rozpadzie zastanych porządków wartości, religii instytucjonalnych i tradycyjnych etosów narodowych oraz o stopniowym, acz ambiwalentnym i wielce chaotycznym w swych celach i kierunkach kształtowaniu się dróg wyjścia dla nowej, globalnej cywilizacji i etosu uniwersalnego. Etos ten łączy w sobie na zasadzie dialogu i współistnienia najlepsze elementy etosów dotychczasowych: zarówno religijnych, jak i niereligijnych, narodowych i ogólnoludzkich, tradycyjnych i nowoczesnych.

Jest rzeczą oczywistą, że w tym perspektywicznym procesie nie może być monopolu czy miejsca szczególnie uprzywilejowanego dla jakiegokolwiek dotychczasowego pojedynczego etosu, łącznie z chrześcijańskim.

Jest też rzeczą całkowicie ewidentną, że w omawianym procesie ma coś - a w każdym razie mieć powinien — znaczącego i ważnego do „powiedzenia” m.in. i etos polski. Po pierwsze jednak, ten głos i ta rola nie mogą być idealizowane; a po drugie musi się ten etos - jak pisze H. Skolimowski - „przeformułować i skryształizować na nowo”<sup>13</sup>.

Walcząc o przetrwanie najlepszych swych cech, takich jak np. niezależność, honor, bohaterstwo, wspaniałomyślność, umiarkowane przejawy postawy romantycznej, „które czynią nas ludźmi nietuzinkowymi, nie zababranymi w egoizmy materialne, chciwość; a wprost przeciwnie, które czynią nas idealistami myślącymi o wielkich sprawach dla dobra całej ludzkości”<sup>14</sup>. Etos ten wzbogacać się może o nowe wartości zgodne z etosem ogólnoludzkim

<sup>12</sup> H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, dz. cyt., s. 148.

<sup>13</sup> Tamże, s. 148.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 149.

i etyką uniwersalną, w tym o etykę ekologiczną. Z wielu oczywistych względów etos polski nie może być kształtowany wyłącznie przez etos chrześcijański i katolicki. Wszak i te etosy, jeśli chcą nadal odgrywać istotną rolę we współczesnym świecie, muszą się odpowiednio wzbogacać, zmieniać i modyfikować, a zwłaszcza skutecznie wyłamywać się z ram ortodoksji, pozostałości integryzmu i fundamentalizmu. Ich rzecznicy będą musieli oswoić się z myślą, że niektóre z prezentowanych wartości są już nieaktualne dla obecnych i przyszłych problemów Polski i świata<sup>15</sup>.

Dla właściwego i pomyślnego rozwiązywania tych kwestii - obecnie i w przyszłości - niezbędne jest jak najbardziej otwarte, gotowe na dialog spotkanie różnych autonomicznych etosów i systemów wartości; spotkanie zmierzające do budowania jakościowo nowych, ponadnarodowych i ponadreligijnych (ale nie na tradycyjnej zasadzie: religijny - niereligijny, sakralny - niesakralny, lecz na podstawie naturalnie i nowocześnie pojętej dialektyki *sacrum — profanum*) syntez wartości, zasad i norm postępowania. Innymi słowy, potrzebne jest budowanie nowego, pluralistycznego, wielokulturowego i wielonarodowościowego, globalnego, ogólnoludzkiego etosu przyszłościowego; etosu, który mógłby być — i prawdopodobnie będzie — dziełem ludzi różnych kultur, religii, światopoglądów i filozofii, ludzi pochodzących z różnych obszarów geograficznych i etnicznych, cywilizacyjnych i kulturowych.

Biorąc przykładowo pod uwagę płaszczyznę etosowo-religijną, do istotnych składników owej przyszłościowej syntezy aksjologiczno-behawioralnej wiele wnieść może etos chrześcijański, m.in. ze swoją ideą „cywilizacji miłości”, prymatu osoby nad rzeczą, etyki nad techniką i polityką, postulatu „więcej być” niż „więcej mieć”, jak i etos buddyjski ze swoją duchowością i etyką ekologiczną, z ideą sakralności wszelkiego stworzenia i wszelkiego elementu natury, łącznie z każdym liściem i każdym źdźbłem trawy...

Bogata i wielonurtowa tradycja humanizmu i antropologizmu świeckiego, racjonalizmu i myśli wolnej, wносить z kolei może - i przypuszczalnie będzie - w rezerwuar podstawowych idei i wartości cywilizacji przyszłości i jej etosu uniwersalnego, koncepcję niezawisłości etycznej i intelektualnej jednostki ludzkiej, postulat wszechstronnego jej rozwoju i samorealizacji, zasadę równości i sprawiedliwości społecznej, godności i podmiotowości ludzkiej, równych szans społecznych i racjonalnego egalitaryzmu, sprawiedliwego i dostatecznego podziału dóbr materialnych i godziwego standardu bytowa-

<sup>15</sup> Por. tamże.

nia każdej grupy społecznej, etnicznej, zawodowej i poszczególnych jednostek ludzkich, ideę wysokiej estetyki i etyki ludzkiego bytowania oraz świeckiej sakralności.

Tak więc zagadnienie wzajemnych relacji różnych odmian etosu współczesnego, w tym kwestia stosunku polskiego etosu narodowego do etosu chrześcijańskiego i odwrotnie, a ich obydwu do etosu europejskiego, w dalszej perspektywie też i do etosu ogólnoludzkiego, staje obecnie w zgoła nowym świetle, wymaga radykalnie nowego spojrzenia i podejścia badawczego, zdecydowanie nowej opcji poznawczej, a nawet nowego paradygmatu myślowego.

Z tego też względu zagadnienie to wymaga uwolnienia myślenia od wielu tradycyjnych, a nagminnie jeszcze funkcjonujących stereotypów i nawyków myślowych; utartych norm i standardów reagowania emocjonalnego i wolicjonalnego. Innymi słowy-wymaga ono nowego myślenia i nowej postawy - zarówno po stronie ludzi nauki i kultury duchowej, jak i w kręgu ludzi polityki, ideologii, religii, kościołów, instytucji państwowych i samorządowych, organizacji społecznych i stowarzyszeń kulturalno-oświatowych, mediów i ich odbiorców.

Od stopnia, zakresu, tempa przechodzenia na pozycje tego nowego myślenia i odnoszenia się do, ogólnie mówiąc, problemu etosu(ów) w dobie obecnej tak wiele przecież zależy, o wiele więcej, niż się z pozoru wydaje: a więc spokój i ład społeczny, dynamika rozwojowa kultury duchowej i materialnej społeczeństwa, powodzenie transformacji społeczno-ekonomicznej i kulturowej, wielostronnej integracji z Europą itp. Przede wszystkim zaś od skali, dynamiki i stopnia pogłębienia tego procesu zależny jest znaczący współdział Polaków w tworzeniu podstawowych standardów i elementów modelu cywilizacji przyszłości; określenie ich miejsca i roli w tej cywilizacji jako uznanego i twórczego podmiotu<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Szczegółowiej na ten temat piszę w: *Polskość a uniwersalizm kulturowy. Uwagi społecznie prowokowane*, w: *Polacy na progu...*, dz. cyt., J. Brzeziński i Z. Kwieciński (red.), „Forum Oświatowe” 1997, nr 1–2 (16–17), Warszawa–Toruń 1997, s. 293–304.

ROZDZIAŁ CZWARTY

---

CHARAKTER NARODOWY A FILOZOFIA.  
RELACJE WZAJEMNE

Pomiędzy charakterem narodowym a filozofią uprawianą w kręgu kulturowym danej wspólnoty narodowej lub etnicznej zachodzą wzajemne uwarunkowania i zależności, różne przybliżenia i pola styczne. Te dwa skorelowane i spokrewnione ze sobą zjawiska przynależne są z kolei do zbliżonych do nich struktur, tzn. kultury narodowej, świadomości narodowej, etosu narodowego, świadomości społecznej czy - mówiąc ogólniej - do życia duchowego i behawioru danej wspólnoty narodowej i przynależnych do nich grup społecznych.

Wielorakie powiązania i współzależności charakteru narodowego i filozofii, ich związki ze współzrędnymi w stosunku do nich strukturami, nie są, jak dotąd, dostatecznie zbadane przez nauki społeczne i filozoficzne. Dlatego też wypowiadać się o nich można raczej hipotetycznie, na zasadzie wstępnego rozpoznania.

Na tym niejako przedprożu ściślejszego naukowego podejścia do nich przydatne być mogą modelowe ujęcia interesujących nas tu zagadnień.

Oto robocza propozycja modelu współrelacji charakteru narodowego i filozofii; propozycja modelu o niedokończonej konstrukcji, otwartej na dalsze rekonstrukcje, udoskonalenia i weryfikacje — oczywiście na podstawie konkretnych badań i przemyśleń metodologicznych.

Po pierwsze — charakter narodowy i filozofia danej wspólnoty narodowej i kulturowej mają wspólne uwarunkowania historyczne, psychospołeczne, kulturowe: uwarunkowania tkwiące w specyfice dziejów i losów narodowych, w splocie takich czy innych przypadłości narodowego i społecznego bytowania, a nawet w czynnikach geograficznych, geopolitycznych i ekonomicznych. Przykładowo rzecz biorąc — historiografia polska zgodna jest co do tego, że przemożny, jeśli nie decydujący, wpływ na ukształtowanie

wielu cech polskiego charakteru narodowego i charakterystycznych rysów mentalności polskiej, w tym filozoficznego jej wyrazu w różnych odmianach filozofii, zwłaszcza polskiego romantyzmu i neoromantyzmu, miał okres rozbiorów Polski, powstań narodowych, dwukrotnej utraty bytu narodowego, a później ograniczenia suwerenności narodowej<sup>1</sup>.

Z drugiej strony niedoceniany jest znaczący wpływ, na co wskazywał już m.in. Julian Ochorowicz, na ukształtowanie swoistych cech mentalności i behawioru, przekazanych mechanizmem dziedziczenia późniejszym pokoleniom treści tradycji, ujawniających się w różnych formach ich świadomości<sup>2</sup>.

Po drugie — w filozofii ujawniać się mogą w pewnej mierze i we właściwych dla niej formach niektóre elementy charakteru narodowego. Mogą one znajdować w niej zarówno wyraz rzeczowy, w postaci takich czy innych zagadnień i problemów, jak i przejaw formalny, np. w preferencji określonych form ekspresji treści poznawczych, swoistego języka itp. Widoczne jest to m.in. wówczas, gdy porównamy polską i niemiecką filozofię z połowy XIX w. W polskiej myśli filozoficznej dominowała problematyka życia konkretnego narodu, jego możliwości i powinności jako naturalnego i historycznego fenomenu, zaś w niemieckiej filozofii na pierwszym planie znajdowała się zabsolutyzowana, oderwana od rzeczywistości problematyka metafizyczna, logiczna, spekulatywno-dialektyczna itp. W kręgu przedstawicieli tej filozofii nawet nie było, w przeciwieństwie do większości polskich filozofów, większych zainteresowań czy gotowości do zajmowania się inną problematyką (Johann G. Fichte ze swoimi *Mowami do narodu niemieckiego*, podkreślający związek myśli z „duchem germańskim”, czy Ludwig A. Feuerbach ze swoim wezwaniem do „reformy filozofii” byli wówczas raczej wyjątkami)<sup>3</sup>. Chodzi też o silnie zarysowaną różnicę w językach tych dwóch narodowo odmiennych filozofii: u polskich filozofów był to z wyboru i jakby z narodowej predylekcji język „ciepły”, żywy, obrazowy, dość swobodny, zaś u autorów

<sup>1</sup> Por. m.in. A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, dz. cyt.; S. Kieniewicz, *„Ńć być Polakiem pod zaborami*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 100—114; K. Tymieniecki, *Cechy moralne narodu jako wynik historii*, Poznań 1926; J. Szmyd, *Świadomość niepodległości jako wyraz charakteru narodowego*, w: *Idea niepodległości i suwerenności...*, dz. cyt., s. 284—297.

<sup>2</sup> Por. J. Ochorowicz, *O polskim charakterze narodowym*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Por. J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Berlin 1808; L. Feuerbach, *Konieczność reformy filozofii. Tymczasowe tezy do reformy filozofii*, w: L. Feuerbach, *Wybór pism*, t. I; *Myśli o śmierci i nieśmiertelności*, przeł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, Warszawa 1988, s. 439-447.

niemieckich był to — ponieważ również z narodowego wyznaczenia — język „zimny”, oschły, czysto pojęciowy, logicznie zdyscyplinowany itp. Bronisław F. Trentowski w jednym z listów do A. Mickiewicza pisał: „Myśl filozofujących Niemców jest zimna jak kościotrup, ja staram się wlać w nią ciepło i dać jej kolor życia. Tego zaś uczyłem się od ciebie”<sup>4</sup>. Gdzie indziej zaznaczał, iż jego myśli są „głosem filozofii, która ożywia rdzeń narodu polskiego i rozbrzmiewa w jego piersi”<sup>5</sup>. Zaś Maurycy Mochnacki, optując za narodowym charakterem filozofii, wzywał: „czas wezwać filozofię z głębi ducha naszego i wysunąć ją z istoty jestestwa”<sup>6</sup>. Z kolei Karol Libelt, zasadzający swą opartą na intuicji i wyobraźni „filozofię słowiańską” na wyobrażeniach i „pojęciach duchowych” polskiego ludu, zaznaczał w opozycji do filozofii niemieckiej: „Na co się mędrcy niemieccy nigdy nie zgodzą, a co właśnie podnosi charakter filozofii słowiańskiej, jest: 1. zniesienie stanowiska rozumu z absolutności do jednostronności; 2. postawienie na równi świata zmysłów obok świata duchowości; 3. wyobrażalność ducha tak subiektywnego, jak bezwzględego”<sup>7</sup>.

Syntetyczne ujęcie odrębności filozofii polskiej i niemieckiej z omawianego okresu zawiera wypowiedź Andrzeja Walickiego:

Filozofia polska rozbudzona przez wielką poezję romantyczną, pragnęła dać wyraz duchowi narodowemu już nie w języku uczucia i przeczucia, lecz w języku myśli; pragnęła zarazem przezwyciężyć niemiecką jednostronność myśli Czystej\*, abstrakcyjnej, oraz przeciwstawić \*filozofii rozumu\* filozofię "czynu\* lub "twórczości\* — filozofię, która łącząc w wyższej syntezie ducha niemieckiego z duchem francuskim stworzyłaby w dziejach świata epokę nową, polsko-słowiańską a przynajmniej nową epokę w dziejach myśli<sup>8</sup>.

Tak więc „filozofia polska” i „filozofia niemiecka” posłużyły w tym kontekście naszych rozważań do oznaczenia nie tylko miejsca uprawiania filozofii i jej podmiotu twórczego, ale także do zasygnalizowania istotnych różnic i cech specyficznych filozofii i filozofowania.

Po trzecie — charakter narodowy nasuwać może nie tylko określoną problematykę dla dociekań filozoficznych, kierunki refleksji filozoficznej, wyodrębniony styl filozofowania itp., ale także usposabiać do kreowania swoistych koncepcji i idei filozoficznych, oryginalnych systemów wartości, może wpro-

<sup>4</sup> B. F. Trentowski, *Listy*, Kraków 1937, s. 18-19.

<sup>5</sup> Tenze, *Grundlage der universellen Philosophie*, Karlsruhe—Freiburg 1837, s. IX.

<sup>6</sup> M. Mochnacki, *O literaturze polskiej w wieku XIX*, Kraków 1923, s. 59.

<sup>7</sup> K. Libelt, *Samowładztwo rozumu*, Warszawa 1967, s. 278.

<sup>8</sup> A. Walicki, *Filozofia a mesjanizm*, dz. cyt., s. 191.

wadzić do filozofii osobliwe akcenty i priorytety, swego rodzaju zabarwienie narodowe czy nawet etniczne podejmowanej w niej problematyki; może też zawierać pewne predylekcje czy skłonności do podejmowania i rozwijania określonych wątków filozoficznych i wyświetlania ich jakby we własnym „duchu” i we własnym horyzoncie aksjologicznym i intelektualnym; może wreszcie sprzyjać powstawaniu odrębnych konstrukcji filozoficznych, całościowych wytworów twórczości filozoficznej w postaci takich lub innych systemów, szkół czy orientacji filozoficznych.

W naszych warunkach historycznych i kulturowych takimi „produktami” historii i kultury narodowej oraz charakteru narodowego były m.in. kolejne odmiany mesjanizmu i neomesjanizmu polskiego: od A. Mickiewicza, J. Słowackiego, Z. Krasińskiego, poprzez Andrzeja Towiańskiego, Augusta Cieszkowskiego, Józefa Marii Hoene-Wrońskiego i Bronisława F. Trentowskiego, do idei polskiego i rosyjskiego słowianofilstwa II połowy XIX w. i początków XX w. Swoistymi „produktami” historii i kultury narodowej oraz polskiego charakteru narodowego były też - by je tak określić - narodowe zjawiska filozoficzne takie, jak: kolejne mutacje tzw. filozofii narodowej (B. Trentowski, K. Libelt, W. Lutosławski i inni), różne wersje tzw. filozofii słowiańskiej oraz słowianofilskiej antropologii filozoficznej (A. Mickiewicz, K. Libelt i inni) a także dawniejsze i współczesne wersje tzw. filozofii polskiej - od Augusta Cieszkowskiego i Stanisława Szczepanowskiego zaczynając, a na „Zadru-dze” i Janie Stachniuku kończąc.

Niektórzy autorzy wskazują jednak na predylekcje „umysłu polskiego” do dość odmiennych typów myślenia filozoficznego i naukowego. Jeszcze w połowie XIX w. Edward Dembowski, poszukując tzw. „narodowości” w filozofii Polaków, odnalazł ją w twórczości pojętej jako zgodną z rozumem jednię myśli i czynu. Pisał:

Filozofia polska nie uznaje rozumu za najwyższość; twórczość, jej pierwiastek i zasada, wyższą jest od rozumu, ale twórczość jako jednia myśli i czynu, jest przede wszystkim prawdą rozumności f...] Filozofia polska — dodawał - musi za twórcze uznać tylko to, co jest rozumne; inaczej własnemu by się sprzeniewierzyła stanowisku, byłaby przesądem narzuconym, byłaby fałszem.<sup>9</sup>

Z kolei Stanisław Szczepanowski wskazywał na szkodliwy „rozbrat rozumu i serca w życiu pojedynczych Polaków i w usposobieniu całego narodu”, proponując połączenie tych czynników w jednej orientacji myślowej i prak-

<sup>9</sup> E. Dembowski, *Narodowość a filozofia. Krytyka mesjanizmu*, w: *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie i romantyzm*, wybór i wstęp H. Hinz, A. Sikora, Warszawa 1964, s. 421.



tycznej, w tzw. racjonalizmie narodowym<sup>10</sup>. Ten krytyczny i dość uproszczony osąd łagodzi nieco Henryk Skolimowski, pisząc:

Jako naród mamy predylekcje do racjonalizmu romantycznego raczej niż pozytywistycznego. Ale gdy się uprzemy, to potrafimy być dobrymi racjonalistami pozytywistycznymi - jak to było w okresie pozytywizmu w XIX w. i w okresie minimalizmu pozytywistycznego w pierwszych dziesięcioleciach wieku XX.

I dodaje:

Jeśli przez racjonalizm pozytywistyczny rozumiemy osiągnięcia w naukach ścisłych, to polski umysł może być tak zdyscyplinowany i logicznie nieskalany jak najlepsze umysły świata<sup>11</sup>.

Jako przykład podaje Jana Łukasiewicza, który jego zdaniem

ze swą ogromną wiedzą historyczną i ze swymi korzeniami tkwiącymi w etosie polskim, był w głębi swego jestestwa przedstawicielem racjonalizmu romantycznego<sup>12</sup>.

Po czwarte - relacja pomiędzy charakterem narodowym a filozofią może być dwustronna, tzn. nie tylko charakter narodu wpływa na filozofię (przykłady tych wpływów omówiono wyżej), ale również i filozofia oddziałuje znacząco, w pewnych okresach dziejów narodowych i życia kulturowego, na postawy i działania narodu, jego osobowość i samoidentyfikację, na to wszystko, co mieści się w pojęciu charakteru narodowego lub co jest zbliżone do tego pojęcia. Konkretniej mówiąc, pewne rodzaje filozofii: mogą w określonych warunkach historycznych i kulturowych — podobnie jak literatura piękna, muzyka, sztuki plastyczne, religia, ideologia itp. — zaspokajać niektóre potrzeby duchowe narodu, moralnie i historiozoficznie go dowartościowywać; mogą stwarzać swego rodzaju ujście dla uświadomionych lub nieuświadomionych dążeń, aspiracji, pragnień: dla emocjonalnych i popędowych pokładów „duszy zbiorowej”; mogą na swój sposób zaspokajać jego gusta estetyczne i tendencje twórcze, stając się stopniowo - poprzez wypełnianie tych w pewnym sensie narodotwórczych funkcji - integralnym elementem charakteru narodowego; mogą więc także współkształtować — pozytywnie lub

<sup>10</sup> Por. S. Szczepanowski, *Racjonalizm narodowy*, w: S. Szczepanowski, *Idea polska. Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 188-229.

<sup>11</sup> H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego w: Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 145.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 146.

negatywnie - charakter narodowy i wrastać weń jako istotny jego współczynnik. Mogą one realizować tę funkcję, ale nie zawsze ją realizują. Jak wskazuje bliższa i odleglejsza nasza historia - spełniały ją niekiedy wydatnie, a niekiedy tylko po trosze, innym zaś razem w ogóle. Spełniały ją np. w okresie oświecenia (S. Staszic, H. Kołłątaj, Jędrzej i Jan Śniadeccy), pozytywizmu (A. Świętochowski, J. Ochorowicz, Adam Mahrburg, Henryk Struve, historiozofia krakowskiej szkoły historycznej), a zwłaszcza w epoce romantyzmu i neoromantyzmu (J.M. Hoene-Wroński, A. Towiański, A. Mickiewicz, J. Słowacki, Z. Krasiński, B. F. Trentowski, A. Cieszkowski, K. Libelt, E. Dembowski, Henryk Michał Kamiński, W. Lutosławski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, S. Brzozowski). Znaczny wpływ na kształtowanie umysłowości polskiej, zwłaszcza w kręgu inteligencji, miała w okresie międzywojennym i częściowo także powojennym szkoła lwowsko-warszawska (Kazimierz Twardowski, Jan Lukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Hipolit Czeżowski, Władysław Witwicki, Maria i Stanisław Ossowsky i inni), filozofia Romana Ingardena i jego uczniów. Częściowy wpływ na ową umysłowość przypisać też można marksizmowi, zwłaszcza w pierwszym ćwierćwieczu powojennym oraz filozofii chrześcijańskiej, głównie z ośrodka lubelskiego, krakowskiego i warszawskiego. Szczególne ożywienie wpływów tej filozofii miało miejsce w latach 80. i 90. XX w. Przykładem może być choćby wpływ filozofii wartości i człowieka ks. Józefa Tischnera.

Obecnie, w początkach XXI w., obserwować można obniżenie społecznej i kulturotwórczej roli filozofii polskiej w przemianach życia narodowego i transformacji cywilizacyjnej społeczeństwa. To swoiste wyalienowanie się filozofii najnowszej od aktualnych problemów narodowych wymaga jednak osobnego rozważania i odrębnych studiów.

Tu tylko zaznaczmy, iż funkcje te spełniać może filozofia jedynie wówczas, gdy jest na tyle rozwinięta i zakorzeniona w życiu duchowym narodu, że staje się istotnym czynnikiem kultury narodowej. Nie wszystkie jednak typy filozofii i nie na każdym etapie historycznym rozwoju danego narodu i jego kultury urastają do rangi istotnego i znaczącego elementu kultury narodowej. Może nawet większość z nich do tej rangi nie dorasta. Awansować mogą do tego wyróżnionego statusu jedynie te szkoły, systemy czy orientacje filozoficzne, które — jak filozofia polskiego romantyzmu czy szkoła lwowsko-warszawska - stają się fenomenami filozoficznymi bezspornie wysokiej próby, a jednocześnie są wyraźnie zaangażowane w sprawy narodowe. Charakterystyczne jest natomiast to, że nie zawsze są w stanie zyskać taką ran-

gę filozofie, które - jak filozofia W. Lutosławskiego czy Feliksa Konecznego - są jedynie z nazwy bądź tylko z aspiracji filozofiami narodowymi lub chcą za takie uchodzić.

Te wszelako filozofie, które wchodzą w skład kanonu kultury narodowej i stają się jej integralną częścią, uzyskują, podobnie jak pozostałe komponenty kultury, zdolność symbolicznego wyrazu i reprezentowania narodu, pogłębiania samowiedzy i tożsamości narodowej, umacniania jego autonomiczności, a więc osiągają zdolność spełniania pewnych funkcji afirmacyjnych<sup>13</sup>. Przykładem może być myśl filozoficzno-teologiczna Karola Wojtyły.

Funkcje te łatwiej zrozumieć, gdy — jak B. Limanowski — uzna się, iż „[...] naród jest więcej psychicznym niż cielesnym organizmem”, że „ma on pewne wspólne uczucia, myśli, pragnienia, dążenia”<sup>14</sup>, a więc, że jest on w pewnym sensie zbiorowym podmiotem psychicznym o właściwej dlań psychice (psychice narodowej) i osobowości (osobowości narodowej) - z przysługującą mu wspólną do pewnego stopnia postawą i orientacją perspektywną, czy wówczas kiedy, jak twierdzą H. C. J. Duijker i N. H. Frijda, przez jedną z możliwych określeń charakteru narodowego przyjmuje się określenie zgodnie, z którym:

Charakter narodowy to umysłowość wyrażona w produktach kultury: literaturze, sztuce, filozofii, lub sugerowana przez nie. W tym sensie odnosi się to pojęcie do postaw, tendencji, Weltanschauung dominujących w tych produktach<sup>15</sup>.

Funkcja afirmacyjna kultury narodowej i jej poszczególnych składników, w tym filozofii, w tak pojętym narodzie i charakterze narodowym jest bezspornie duża i w polskiej historiografii przekonywująco udokumentowana<sup>16</sup>. Przykładem może być choćby polska literatura romantyczna. Wytworzyła się dzięki niej — pisze A. Bocheński:

[...] nowa postawa psychiczna, która trwać będzie do 1870 roku, nowy model Polaka, romantyka i niepodległościowca. Przyniósł on nam powstania 1830

<sup>13</sup> Por. A. Kłosowska, *Kultura narodowa i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 12—36.

<sup>14</sup> Por. B. Limanowski, *Naród i państwo. Studium socjologiczne*, Kraków 1906, s. 320.

<sup>15</sup> H.C.J. Duijker, N.H. Frijda, *National Character and National Stereotypes*, dz. cyt., s. 21.

<sup>16</sup> Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986; *Polska i Polacy*, wybór i wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1981; *Sens polskiej historii*, A. Ajnenkiel, J. Kuczyński, A. Wohl (red.), Warszawa 1990; A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, dz. cyt.; E. Lewandowski, *W kręgu religii i historii*, Łódź 1987; J. Szacki, *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991.

i 1863 roku i upadek, skutkiem tych powstań, zarówno własnej państwowości, jak i nadziei na jej odbudowanie<sup>17</sup>.

Romantyzm polski przyczynił się, zdaniem tego wybitnego historyka i publicysty, do „pogardy dla racjonalizmu i kultu uczucia niekontrolowanego przez najbardziej bodaj elementarną logikę”, do niechęci do nauk ścisłych, do przyznania wyższości uczucia nad „mędrca szkiełkiem i okiem”, do wysunięcia dewizy: „rozumni szaleń”, do wytworzenia się polskiej pajdokracji itp.<sup>18</sup> Wszelako

walory, jakie romantyzm typu polskiego wniósł do naszej psychiki narodowej, były jednak i są jeszcze dotąd ogromne. Wytworzył poczucie spójni narodowej i gotowości do ofiar dla niej o takiej potędze, o jakiej nie śmiał marzyć Staszic, gdy jej narzędzie widział w racjonalizmie i w naukach ścisłych. Pozyskiwał dla swego modelu każdego Polaka, zdobywającego dostęp do literatury<sup>19</sup>.

Kultura narodowa, a w jej ramach pewne dziedziny filozofii o narodowym „zabarwieniu” (np. niektóre elementy filozofii społecznej i narodu) może spełniać także różne funkcje negatywne, np. w pewnych sytuacjach historycznych przyczyniać się do dezintegracji społecznej i narodowej, do umacniania obcości pomiędzy grupami społecznymi i etnicznymi, postaw etnocentrycznych, ksenofobii, niechęci i uprzedzeń do tego, co pozanarodowe i pozaetniczne, wrogości i nacjonalizmu; do - jak pisze A. Kłoskowska

— „[...] odrzucenia odmienności, zamknięcia się w jednym kręgu doświadczeń, ograniczenia, zubożenia potencjalnych doznań estetycznych”<sup>20</sup>. Może też — choć udział filozofii jest tu najmniejszy, albo żaden - przyczyniać się do zakłócenia, osłabiania spójności narodowej i życia zbiorowego. I to miał prawdopodobnie na uwadze Aleksander Świętochowski, kiedy w jednej z ostatnich swych książek stawiał pytanie:

[...] jak to się stało, że naród, który głęboko odczuł utratę swojej niepodległości, który półtora wieku o niej marzył i rozpaczliwymi wysiłkami próbował ją odzyskać, który w doświadczeniach i cierpieniach niedoli wyidealizował swoje życie w wolności, otrzymawszy ją, wpadł w odmęt bezprawia, wszelkich niecnot i walk wewnętrznych<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, dz. cyt. s. 22.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 22—35.

<sup>19</sup> Tamże, s. 23.

<sup>20</sup> Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 24—29.

<sup>21</sup> A. Świętochowski, *Genealogia teraźniejszości*, Warszawa 1959, s. 9.

Jedną z przyczyn demoralizacji życia publicznego w pierwszych latach Drugiej Rzeczypospolitej upatrywał więc w dziedziczeniu przez nowe pokolenia Polaków przywar charakteru i wad mentalności ich przodków. Jest to zapewne jednostronny punkt widzenia, ale nie można — jak się zdaje — odmówić mu częściowej racji, także w odniesieniu do współczesnych stosunków społecznych i politycznych w naszym kraju. Nie można oczywiście przeceniać pozytywnych funkcji filozofii narodowo zaangażowanej, ale nie należy też ignorować jej określonej, negatywnej roli w tych procesach. Dlatego trudno np. odmówić słuszności stanowisku krakowskiemu filozofowi z początku XIX w. - Feliksowi Jarońskiemu, który w pracy pt. *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* przytacza wypowiedź Sokratesa: „Nie filozofujemy dla szkoły”, ale „filozofujemy dla potrzeb społecznego życia”, a od siebie dodawał: „Nie zaczynamy [...] od Kanta, a od naszej potrzeby”<sup>22</sup>. „Zacznijmy- doradzał- od filozofii moralnej [...] (oby) bodaj cały ogół naszego narodu zajęty został obeznaniem się porządnym z takimi prawdami, które by go prawdziwie mądrym i obyczajnym zrobiły”<sup>23</sup>. Dzisiaj takie zapatrywanie się na rolę filozofii w życiu narodu wydaje się przesadne i być może iluzoryczne. Z drugiej jednak strony, czy zasadna byłaby rezygnacja z jakiegokolwiek roli i funkcji filozofii w tej dziedzinie? Rezygnacja, której oznaki, niestety, i z nie dość wyjaśnionych powodów, stają się coraz to bardziej powszechne w środowisku filozoficznym i kręgach polskich intelektualistów<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> F. Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, w: *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, wybór i wstęp W. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, Biblioteka Klasyków Filozofii, s. 6, 12.

<sup>23</sup> Tamże, s. 25.

<sup>24</sup> Por. *Historia i wyobrażenia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*. Warszawa 1992; J. Lipiec, *Podstawy edukacji aksjologicznej, czyli szkoła wobec wartości*, w: *Filozofia, etyka, wiedza o demokracji w edukacji współczesnej*, J. Szmyd, A. Komendera (red.), Kraków 1996, s. 17-25.

ROZDZIAŁ PIĄTY

---

ŚWIADOMOŚĆ NARODOWA  
I ŚWIADOMOŚĆ NIEPODLEGŁOŚCI  
JAKO WYRAZ CHARAKTERU NARODOWEGO.  
SPOSTRZEŻENIA HISTORYCZNE

Przyjmując założenie, że charakter narodowy stanowi jedną z rzeczywistych i możliwych do pojęciowego wyodrębnienia całości społeczno-świadomościowych i zachowaniowych, chcemy tytułem wstępnej próby badawczej rozważyć jego relacje — właśnie jako pewnej całości — do innej spokrewnionej z nim, ale w pewnym sensie odrębnej struktury, jaką jest świadomość niepodległości. Interesuje nas nie tyle zakres tych relacji i ich charakter, co pytanie, jakie otwierają one dodatkowe możliwości poznawcze w interesującej nas dziedzinie. Z konieczności nasze uwagi będą fragmentaryczne i skrótowe. Pominiemy w nich m.in. sprawę zmienności historycznej tych dwóch współzależnych zjawisk oraz zróżnicowanie społeczne, geograficzno-religijne i geopolityczne.

Wpływ polskiego charakteru narodowego na świadomość narodową i świadomość niepodległości Polaków, jak i na inne formy naszej świadomości zbiorowej, rozważać można na kilku płaszczyznach. Przykładowo, na płaszczyźnie kształtowania się specyfiki tej świadomości, jej wtórnego wpływu na zjawiska nań oddziałujące — w tym wypadku na niektóre cechy i właściwości charakteru narodowego, czy — szerzej — tożsamości narodowej na płaszczyźnie uwarunkowań zewnętrznych tych wzajemnie od siebie uzależnionych zjawisk mentalnych i zachowaniowych oraz wzajemnych oddziaływań na owe uwarunkowania, itp.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Por. m.in. A. Kłoskowska, *Z historii i socjologii kultury*, Warszawa 1969; J. Topolski, *Fakty i mity*, „Polityka” 1982, nr 2; S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, dz. cyt.; A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, dz. cyt.; tenże, *Dzieje głupoty w Polsce*, dz. cyt.; K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt.; S. Piskor, *O tożsamości polskiej*, dz. cyt.; *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, wybór i oprac. J. Gintel, Kraków 1971, t. 1-2 i inne; J. Tazbir, *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit — upadek — relikty*, Warszawa 1978; J. Żarnowski, *Spółczesność Drugiej Rzeczypospolitej 1918-1938*, Warszawa 1973; ankietą; *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987 (390-391), 1988 (394); A. Bocheński, *Rozmyślania o polityce polskiej*, Warszawa 1987.

Pierwszą rzeczą, która daje się stosunkowo łatwo wyjaśnić wpływem pewnych cech charakteru narodowego, jest określona, w znacznej mierze niepowtarzalna, specyfika świadomości niepodległości Polaków i wyznaczonych nią postaw. Pierwszoplanowym wyznacznikiem tej specyfiki wydaje się być przede wszystkim to, że świadomość niepodległości jest szczególnie mocno zakorzeniona w psychice narodowej i zajmuje w jej strukturze wyróżnione miejsce. Niepodległość i wolność to wartości cieszące się wyjątkowo silnym umiłowaniem Polaków. Trafnie z tego punktu widzenia pisał o nas sto lat temu duński pisarz i publicysta Georg Brandes:

Naród zapalny i niepraktyczny, żywy i lekkomyślny, naród, który czuje wstręt do wytężonej i długotrwałej pracy i zawsze miał pociąg do wszelkich silnych i subtelnych rozkoszy tak zmysłowych, jak i duchowych, ale który przede wszystkim kochał niepodległość aż do szaleństwa, wolność do liberum veto i który do dziś, po utracie niepodległości i wolności, pozostał wiernym tym swoim ideałom [...] <sup>2</sup>.

Wolność i niepodległość usytuowane są na najwyższym szczeblu hierarchii wartości polskiego etosu i uzyskują w nim nie tylko gorącą afirmację emocjonalną wraz z ciągle żywą, wielokroć w dziejach narodu potwierdzaną gotowością do walki o te wartości, ofiarnego i ideowego poświęcenia się w ich obronie, ale swego rodzaju, rzadko spotykaną u innych narodów idealizacją, głębokim, niemal religijnym pietyzmem i uświęceniem oraz silnym powiązaniem z poczuciem narodowej godności i tożsamości. Sprawia to, że idea niepodległości i wolności funkcjonuje w świadomości narodowej Polaków i w ich postawach jako duża siła potencjalna, mogąca w sytuacjach zagrożenia czy ograniczenia tych wartości szczególnie łatwo mobilizować ich energię i aktywność na rzecz obrony czy ochrony tych wysokich i uświęconych w ich świadomości wartości.

Na pierwszym planie polskiej świadomości niepodległościowej zauważalny jest dość często przerost czynnika irracjonalnego nad racjonalnym, emocjonalnego i wolicjonalnego nad rozumowym i zdroworozsądkowym, fantazyjnego i utopijnego nad realistycznym, młodzieńczego entuzjazmu nad dojrzałą i umiarkowaną postawą, łatwej wiary w przychylność i pomoc sił transcendentnych lub wyjątkowych okoliczności nad obiektywną oceną własnych aktywów i możliwości, ufności w to, że jakoś to będzie nad realistycznym przewidywaniem biegu wydarzeń, nastawień na walkę zbrojną nad

<sup>2</sup> Cyt. za: E. Lewandowski, *W kręgu religii i historii*, dz. cyt., s. 19.



gotowością działań w dziedzinie gospodarczej i naukowej, wiary w szczególne posłannictwo i misję dziejową nad realistyczną samooceną; innymi słowy - przerost pierwiastka romantyczno-mitycznego i militarno-aktywistycznego nad myśleniem racjonalno-pozytywnym i działaniem „organicznym”.

Wybujała emocjonalność łączyła się u nas z myśleniem o typie fantazyjnym [...] - pisze katolicki badacz tego zagadnienia. Dodaje jeszcze, iż „Nawet tak doniosłe akty, jak powstania narodowe, brały początek z gorących głów ludzi młodych, których entuzjazm z konieczności popierali starsi, bo rzeczy i tak już poszły za daleko<sup>3</sup>.

Ów model świadomości niepodległościowej o przewadze czynnika irracjonalno-romantycznego i mitycznego utrwalił się w świadomości i postawie narodowej Polaków, m.in. dlatego że znalazł on dobre dla siebie podłoże w dominującej w narodzie psychice czy duchowości zwanej przez nas umownie charakterem narodowym.

Wysiłki wielu myślicieli, działaczy i reformatorów życia narodowego spod znaku polskiego oświecenia, pozytywizmu, pracy organicznej i późniejszych odmian myślenia racjonalistyczno-pozytywnego i antyromantycznego nad ukształtowaniem odmiennych, tzn. nieromantycznych i mniej irracjonalnych cech psychiki narodowej i bardziej racjonalnych postaw niepodległościowych nie dawały, niestety, większego rezultatu i w gruncie rzeczy do dziś dnia nie mogą wylegitymować się w pełni zadowalającymi rezultatami. Píše o tym m.in. dość przesadnie, ale i nie bez pewnej racji Aleksander Bocheński:

Wszystkie te usiłowania nie dały trwałego rezultatu w psychice narodowej, gdyż po każdej z tych prób powstawała reakcja tamtego, wrogiego cnotom gospodarczym nurtu, o wiele potężniejszego i bardziej wpływowego. Oświecenie Ponia-towskich pogrzebał Kościuszko i Legiony, wysuwając na plan pierwszy kult wal-ki orężnej, nie zaś gospodarczej ani naukowej. Staszica i Lubeckiego zniszczył Adam Mickiewicz, a potem Słowacki i cała wielka fala romantyzmu, nakazująca być rozumnym szaleń, cierpieć i deklamować, patrzeć raczej w serce niż w mę-dra szkiełko i oko. Pozytywistów, jak Kronenberg, Szczepanowski i Dmowski, przewróciła i zniszczyła jedna książka, co prawda mistrzowsko napisana *Trylogia* Sienkiewicza, a potem dzieła irracjonalizacji dokończyło wychowanie narodowe narzucone przez Piłsudskiego i przez całe szkolnictwo w latach 1921-1939<sup>4</sup>.

Tak silne nasycenie świadomości narodowej, a szczególnie świadomo-

<sup>3</sup> S. Witek, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, Kraków 1977.

<sup>4</sup> A. Bocheński, *Rzecz o psychice...*, dz. cyt., s. 31—32.

ści niepodległości, pierwiastkiem irracjonalnym wpływało i niekiedy nadal wpływa, co jest pewną właściwością naszych uczuć narodowych w ogóle, na niestabilność i znaczą labilność wyznaczanych nimi postaw: od górnych wzlotów i uniesień do marazmu i apatii, zwątpienia i niepewności, od szczytnych dowodów poświęcenia i ofiarności do egoizmu i sobkostwa<sup>5</sup>. W paroksyzmach wzlotów łatwo zaś kierować się dobrze znaną z narodowej aktywności Polaków zasadą „wszystko albo nic”. Takie irracjonalne i mało elastyczne postępowanie było, jak wiadomo, przyczyną wielu naszych klęsk i niepowodzeń na drodze do niepodległości i wyzwolenia narodowego.

Inną specyficzną właściwością świadomości niepodległości, czy szerzej, wiodącej części świadomości narodowej Polaków jest dość często występujący dysonans pomiędzy poczuciem powinności narodowej i nastawieniem niepodległościowym, a pojmowaniem powinności obywatelskiej i odpowiedzialności za sprawy państwowe. Ta tak często zauważana i krytycznie podnoszona przez polskich i ościennych pisarzy, polityków i mężów stanu cecha społecznej mentalności i aktywności Polaków jest również głęboko zakorzeniona w charakterze narodowym i nim przemożnie warunkowana. „Jesteśmy żadnym społeczeństwem” - pisał C. K. Norwid. Ale za to „Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym”. Ojczyzna jest dla nas — zdaniem poety - czymś „inspirującym tylko, a nie obowiązującym”. Aleksander Wielkopolski, a za nim Józef Piłsudski nie bez pewnego sarkazmu podkreślali z kolei, że „Dla Polaków można czasem coś dobrego zrobić, ale z Polakami nigdy!” Tu nie chodzi tylko o niedostatki postaw obywatelskich i propaństwowych w obliczu nadmiaru nastawień wolnościowych i niepodległościowych, nie tylko o nadmierne, utrudniające życie zbiorowe indywidualizm przekształcający się nierzadko w zwyczajne warcholstwo i sobiepaństwo, ale - i tu odzywa się przysłowio- wy „słomiany zapał” Polaków — o dość częsty brak systematyczności, wytrwałości, uporów i zdolności do działania na dłuższy dystans, o słabość woli i charakteru, niedostatek zmysłu ekonomicznego i politycznego, o wzajemną zawiść, bezinteresowne niechęci, nieżyczliwość, działania sobie na szkodę, itp. Przytoczmy jeszcze raz wyostrzoną i może nazbyt skrajną, ale godną zastanowienia w kontekście rozważanego tu zagadnienia, opinię o nas Georga Brandesa:

Polak w ogóle nie jest stworzony na obywatela państwa. Zarówno ekonomiczny, jak i polityczny zmysł jest w Polsce słabo rozwinięty. [...] Jakoś to będzie

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 25, 29 i nast.

- mawiają Polacy, jakoś się to ułoży: charakterystyczne to słowa dla tego kraju bezładu<sup>6</sup>.

Wiele oczywiście się zmieniło w naszym charakterze i zachowaniu, w tym w naszych postawach społecznych i obywatelskich rozważanych na tle postaw niepodległościowych i wolnościowych od czasu sformułowania powyższych opinii o Polakach przez duńskiego obserwatora naszej psychiki i uzdolnień obywatelskich. Opinie współczesnych obserwatorów osobowości społecznej Polaków są na ogół mniej skrajne i krytyczne, ale — niestety — w niemałej liczbie przypadków utrzymane są one nadal w duchu opinii wyżej przytoczonej. Świadczy to chyba o tym, że pozostał tu jakiś problem i wymaga rozwiązania, choćby tylko częściowego i w czasie rozłożonego.

Istnieje coś jakby ze sprzężenia zwrotnego pomiędzy obiektywnymi uwarunkowaniami historycznymi szeregu cech polskiej świadomości niepodległościowej a tymi cechami i ich zewnętrznymi uwarunkowaniami. Wiele swoistych cech charakteru narodowego, takich zwłaszcza jak indywidualizm, umiłowanie wolności i niezawisłości indywidualnej, skłonności anarchiczne, niedostatki racjonalnego przewidywania przyszłości, jednostronne tendencje egalitarystyczne, egotyzm, prywata, przesadne poczucie własnej siły i wartości — przy niedocenianiu możliwości i walorów innych narodowości, niedostatek poczucia więzi obywatelskiej i odpowiedzialności za sprawy państwowe, itp. przyczyniło się walenie do powstania w okresie Pierwszej Rzeczypospolitej takiego ustroju politycznego, zwanego przez niektórych historyków „odrębnym ustrojem”, który wraz z główną swą zasadą, tzn. *liberum veto* i znanymi jej konsekwencjami oraz ideą „złotej wolności” zawierał w sobie zarodki rozkładu ówczesnej polskiej państwowości, a co za tym idzie — upadku Rzeczypospolitej i utraty niepodległości.

Przecież właśnie, dlatego że szlachta saska tonęła w egoizmie i sobkostwie, że Rzeczypospolita nie miała stałego i silnego wojska, że nie była zdolna do żadnych sojuszków, do żadnej aktywnej polityki, upadła i znikła z mapy Europy przy końcu XVIII wieku. Skoro Polacy nie umieli walczyć we własnym interesie, nie warto było zachodzić z nimi w sojusz i łatwo można było podzielić ich kraj<sup>7</sup>.

Podział kraju, rozbiory Polski, których przyczyna miała jednak głównie źródła wewnętrzne, nie wyłączając szeregu cech naszego charakteru naro-

<sup>6</sup> Por. E. Lewandowski, dz. cyt., s. 19-20.

<sup>7</sup> Por. A. Bocheński, *Rzecz o psychice...*, dz. cyt., s. 19.

dowego, stawały się z kolei obiektywną przyczyną pogłębiania się niektórych właściwości tego charakteru, zwłaszcza ich negatywnych czy nawet w pewnym stopniu „chorobliwych” przejawów takich, np. jak: zbytnia irracjonalność, wysoka emocjonalność, niechęć do społecznej racjonalności, łatwa wiara w różne imponderabilia historyczne, w misję wybrańców narodu, absolutyzacja sił duchowych i moralnych narodu itp. To z kolei dość często rzutowało negatywnie na kształtowanie się idei niepodległości - mianowicie utwierdzała się ona coraz bardziej na przesłankach irracjonalnych i romantycznych czy neoromantycznych, absolutyzowała przybrane do jej realizacji metody walki zbrojnej - nie licząc się z realnymi możliwościami zrywów niepodległościowych. Krytyczny znawca tego zagadnienia pisze:

Często jednak, zwłaszcza w epoce porozbiorowej, Polacy przeceniali swoje siły i aby móc to uczynić, stworzyli sobie niemożliwe do ścisłego obliczenia pojęcie siły moralnej, którą rzekomo przewyższali mocarstwa i która pozwalała nam mieć ambicje równe największym państwom<sup>8</sup>.

Oparte na takiej podstawie psychicznej i ideowej, i na takiej kalkulacji własnych sił, powstania narodowe były niejako z góry skazane na upadek i tragiczne tego konsekwencje. Nie mówiąc już o tym, że zabrakło w nich - również na skutek znanych ograniczeń i przywar charakteru narodowego elit arystokratyczno-szlacheckich - zrozumienia znaczenia i roli tzw. „problemu włościańskiego” w walkach niepodległościowych, których rezultaty, mimo wielkiego heroizmu i poświęcenia uczestników, były zdecydowanie przeciwstawne do zamierzonych. Oto skrótowe ujęcie tej sytuacji:

Wytworzyła się nowa postawa psychiczna [...], nowy model Polaka, romantyka i niepodległościowca. Przyniósł on nam powstania 1830 i 1863 roku i upadek, skutkiem tych powstań, zarówno własnej państwowości, jak i nadziei na jej odbudowanie<sup>9</sup>.

Upadek państwowości i brak nadziei na jej odzyskanie pogłębiły z kolei w dalszych latach pierwiastki irracjonalne i utopijne w sferze świadomości niepodległościowej, reprezentowanej głównie przez elity arystokratyczno-szlacheckie i inteligenckie drugiej połowy XIX w. Dopiero wzbogacenie tej świadomości na przełomie XIX i XX w. przez mentalność i optykę widzenia innych grup społecznych, tzn. robotniczych i chłopskich, uwalnia ją stopniowo, choć niezupełnie, z pierwiastka irracjonalnego i romantycz-

<sup>8</sup>Tenże, *Rozmyślania o...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>9</sup>Tenże, *Rzecz o psychice ...*, dz. cyt., s. 22.

nego, co jest, m.in. widoczne w stosunku do tzw. „sprawy narodowej” socjalistycznych odłamów ruchu robotniczego i ruchu ludowego tego okresu, a zwłaszcza w programach niepodległościowych Józefa Piłsudskiego i Romana Dmowskiego. I dzięki tego rodzaju przeobrażeniom, czyli w wyniku pewnego oderwania się, czy nawet wyzwolenia świadomości niepodległościowej od niektórych elementów tradycyjnego syndromu cech charakteru narodowego, stała się ona bardziej skuteczną w praktycznych zmaganiach o niepodległość i w końcu owocną<sup>10</sup>.

Zaznaczymy na zakończenie, że wskazaliśmy w tym rozdziale tylko na niektóre współzależności pomiędzy charakterem narodowym a świadomością niepodległościową i ujęliśmy je bardzo ogólnie. Właściwie dokonaliśmy jedynie pewnego wprowadzenia w to, jak się wydaje, interesujące zagadnienie, a także przedstawiliśmy roboczy rejestr wybranych problemów badawczych. Podjęta przez nas próba spojrzenia na świadomość narodową i ten jej szczególny składnik, jakim jest świadomość niepodległościowa, poprzez pryzmat tzw. charakteru narodowego przynosi, jak się wydaje, zachęcające rezultaty. Odsłania ona przede wszystkim nowe możliwości i perspektywy badawcze w zakresie świadomości społecznej, a w każdym razie umożliwia poznanie jeszcze niezupełnie rozpoznane uwarunkowania wewnętrzne czy podmiotowe owej świadomości. Dostarcza przy tym sposobności do odniesienia się bardziej krytycznego, niemitologizującego, a może do pewnego stopnia i demaskatorskiego w stosunku do stereotypowego obrazu naszej mentalności narodowej.

---

<sup>10</sup> Por. m.in. *Narodziny Polski Niepodległej. Studia i szkice*, M. Tanty (red.), Warszawa 1998.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

---

POSTAWA WOBEC WŁADZY A CHARAKTER  
NARODOWY. UWAGI KU PRZESTRODZE  
RZĄDZONYCH I RZĄDZĄCYCH

1. Przy rozważaniu różnych odniesień społeczeństwa polskiego do elit decyzyjnych i rządzących, czyli do tzw. władzy, nie można pominąć charakterystycznego układu cech i właściwości zarówno mentalności jak i osobowości społecznej Polaków, które dają się określić mianem polskiego charakteru narodowego lub — szerzej — polskiej tożsamości narodowej. Nie daje się ich pominąć po prostu dlatego, że są one integralnie powiązane z tymi odniesieniami, należą do ich nieodłącznych i istotnych współczynników. Łatwo je w nich wyczuwamy i intuicyjnie identyfikujemy. Trudniej natomiast rozpoznajemy je w wyrazistych konturach i wyostrzonych formach, a w szczególności w swoistych i złożonych funkcjach, jakie pełnią w procesach społecznych, politycznych i kulturowych.

Chodzi tu o zjawisko, którego ważna rola w świadomości zbiorowej wydaje się być dla obserwatora tych procesów zupełnie oczywista, a jednocześnie o zjawisko, które dla ujęć naukowych, tzn. dla opisów i wyjaśnień dokładniejszych, jaśniejszych i bardziej pogłębionych, jest stosunkowo trudne i bardzo oporne.

Warto podkreślić, że ten kompleks cech i właściwości umysłowości i osobowości Polaków, który oznaczamy nazwą zbiorczą „polski charakter narodowy” lub - w szerszym znaczeniu - jako „tożsamość narodową”, ma swe główne źródła i uwarunkowania w wielowiekowych i specyficznych dziejach narodowych; dziejach polityczno-ustrojowych, społeczno-gospodarczych i kulturowych. Głęboko tkwi on w tradycji narodowej, czynnikach etnicznych, ale też „zapisany” jest częściowo w kodzie genetycznym Polaków. Dziedziczony z pokolenia na pokolenie, rozwija się, przekształca i modyfikuje. Stanowi strukturę - jak była o tym mowa już wcześniej - dynamiczną, strukturę psychoświadomościową i zachowaniową, która rządzi się prawami właś-

ciwymi dla zjawisk całościowych, „polowych” w sferze ludzkiej świadomości i aktywności. Na przykład, poszczególne składniki tej całości pozostają w różnych wzajemnych relacjach i warunkują się wzajemnie. Równocześnie uzależnione są one od tej całości, która z kolei jest w pewien sposób określona poszczególnymi swymi składnikami. Z punktu widzenia podjętego tu tematu najważniejsze wydaje się to, że zarówno owa całość, jak jej komponenty wpływają istotnie i różnorodnie, m.in. stymulując i sterując, na różne ludzkie postawy i odniesienia. Postawy i odniesienia często z pozoru odległe od tego, co zwykle kojarzy się z pojęciem charakteru narodowego czy psychiki i tożsamości narodowej, znacząco oddziałują na postawy polityczne, społeczne, moralne, religijne itp. Proces tego oddziaływania dokonuje się poprzez określone, słabo jeszcze w nauce rozpoznane, mechanizmy społeczne, psychologiczne i kulturowe. Zauważa się tu pewne regularności, a nawet i prawidłowości powtarzające się w różnych okresach historycznych i układach życia zbiorowego. Spróbujmy teraz przedstawić niektóre aspekty tego tak skomplikowanego i nie dość jeszcze przebadanego naukowo procesu oddziaływania charakteru narodowego i tożsamości narodowej na sferę ludzkich postaw. Uczynimy to na przykładzie wybranej przez nas i z konieczności zawężonej relacji: charakter narodowy i tożsamość narodowa a postawa wobec władzy.

2. Rozpatrzmy to zagadnienie w oparciu o kilka przykładów wybranych z różnych okresów naszych dziejów nowożytnych i najnowszych, z czasu poprzedzającego rozbiory państwowości polskiej, lat rozbiorów Pierwszej Rzeczypospolitej, historii Drugiej Rzeczypospolitej oraz Polski powojennej. Przede wszystkim spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: w jakiej mierze pewne cechy charakteru narodowego wpływały (i wpływają) na stosunek większości Polaków do władzy i odwrotnie władzy do społeczeństwa. Wskażmy na wybrane i najbardziej symptomatyczne aspekty tej obustronnej relacji, a także powtarzające się często, ale mniej już zależne od okresu historycznego — pewne zależności i mechanizmy psychospołeczne. Dla jasności wykładu będziemy musieli ograniczyć do minimum informację o uwarunkowaniach zewnętrznych, np. politycznych, ekonomicznych; międzynarodowych itp., obydwu czynników interesującej nas tu relacji, tzn. charakteru narodowego i tożsamości narodowej z jednej strony i władzy z drugiej.

Wnioski, do jakich być może uda się dojść, badając temat w sposób tak bardzo zawężony i wyabstrahowany od szerszych, a zarazem istotnych kon-



tekstów, sprowadzają się z natury rzeczy do uwag wstępnych i fragmentarycznych; uwag o charakterze bardziej heurystycznym niż ściśle poznawczym, wyznaczających tylko - by tak powiedzieć - pewne tropy, czy kierunki postępowania dla dalszych, już bardziej systematycznych i wielostronnych badań i przemyśleń.

3. Zwróćmy najpierw uwagę na te cechy polskiego charakteru narodowego, które sprawiają, że Polacy są narodem trudnym do rządzenia, jak to nieco przesadnie, ale i nie bez pewnej racji stwierdził Aleksander Wielopolski - cytowaliśmy tę opinię już wcześniej - którą następnie podzielił Józef Piłsudski - „Dla Polaków można czasem coś dobrego zrobić, ale z Polakami nigdy!” - czy jak to aforystycznie ujął Cyprian Kamil Norwid: „Jesteśmy wielkim sztandarem narodowym”, ale „[...] żadnym społeczeństwem”. Do poruszanych tu kwestii odnoszą się także znane i jakże wymowne porzekadła: „Musi to na Rusi, a w Polsce jak kto chce!”, czy „Szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie” itp. Zapewne istotną, acz trudną dla dokładniejszego określenia rolę, odgrywa przy kreowaniu tego konglomeratu elementów świadomości i postaw Polaków, który wydatnie utrudnia sprawowanie wśród nich rządów, szeroki zespół różnorodnych cech naszego charakteru narodowego. Wiele danych historycznych i psychospołecznych wskazuje na to, że główna, choć w znacznej mierze zróżnicowana w czasie historycznym i w konkretnych okolicznościach społeczno-politycznych, rola w tym procesie przypada takim właściwościom polskiego charakteru, jak duża labilność psychiczna Polaków, nadmierny indywidualizm i skłonności anarchiczne prowadzące często do swoistego sobiepaństwa i samowoli, braki w dyscyplinie społecznej i odpowiedzialności obywatelskiej, przerost nastawień roszczeniowych i egalitarystycznych, nierzadko też zwyczajne warcholstwo, egoizm i sobkostwo. Na pytanie o rodzaj psychiki Polaków Kazimierz Dąbrowski, wybitny psychiatra i myśliciel, krytycznie odpowiadał:

Raczej psychicznie labilni, to znaczy bardzo chwiejni i nieobliczalni w swoich reakcjach, dlatego tak trudno nimi rządzić; tak trudno u nich o rozsądną i akceptowaną powszechnie dyscyplinę społeczną, która narzuca pewne więzy, ale w zamian zwiększa poczucie bezpieczeństwa psychicznego<sup>1</sup>.

Zaś Kazimierz Dobrowolski, znakomity krakowski etnolog i historyk, nie bez pewnej racji zaznaczał:

<sup>1</sup> Cyt. za: E. Lewandowski, *W kręgu religii*, dz. cyt., s. 28.

Przedstawiciele tego typu wykazują daleko posuniętą niezdolność do podporządkowania się i rzeczowej współpracy. Prymat własnych interesów, jednostkowych czy grupowych, tak znamiennych dla tego typu, wiedzie do zatracenia poczucia odpowiedzialności, a przez to do zachwiania poczucia rzeczywistości i do tworzenia doktryn ideologicznych, które uzasadniają prawo do własnej supremacji społecznej<sup>2</sup>.

Wydaje się, że specjalną rolę w kształtowaniu stosunku społeczeństwa polskiego do władz odgrywało i odgrywa nadal swoiste rozumienie wolności oraz tzw. duch sejmiku. W wyniku wielu specyficznych uwarunkowań historycznych, a zwłaszcza w następstwie utraty niepodległości w okresie rozbiorów, II wojny światowej i ograniczeń suwerenności państwowej w okresie powojennym oraz w wyniku pewnych cech charakterologicznych, reprezentatywnych dla polskiego społeczeństwa typów osobowych ukształtowało się swoiste, na ogół bardzo utrudniające mechanizmy rządzenia w naszym kraju, pojmowanie wolności. Najczęściej było to niejasne rozumienie tej wartości (wpływ romantyzmu). Równocześnie było to i jest absolutyzujące i partykularne pojmowanie wolności, nierzadko prowadzące do rozumienia jej albo jako celu samego w sobie, albo jako celu indywidualnego, prywatnego. Uzewnętrzało się to m.in. w koncepcji złotej wolności i *liberum veto*. W wielu przypadkach prowadziło do osłabiania dyscypliny obywatelskiej w różnych okresach historycznych, a także do postawy niesubordynacji wobec każdej władzy i do irracjonalnej skłonności do walki z nią — walki właściwie z byle powodu. Dosadnie, ale nie bez pewnej słuszności pisze o tej postawie Aleksander Bocheński:

[...] skutkiem okresu rozbiorowego była wytworzona przez czynniki ukazane powyżej apoteoza niesubordynacji pod nazwą wolności i walki z każdą władzą, skoro władzą był obcy naród. Kiedy odzyskałmy suwerenność własną - w latach 1815—1830, 1918-1939 i po 1945 - powstawała zawsze opozycja, której główną cechą była ślepa niesubordynacja i brak dyscypliny, co paraliżowało nawet najbardziej celowe wysiłki ośrodków kierujących. Brak kryteriów rozumowych i zdrowego rozsądku w zakresie zagadnień politycznych sprawił, że brak dyscypliny dochodził u każdorazowej opozycji do granic mitu bezmyślności, właściwego - jak pisał R. Dmowski - niewolniczej psychice: nienawiści do własnego rządu i odmawiania mu, jak w prymitywnych plemionach, wszelkiej dobrej woli, a więc prawa do wszelkiego lojalnego poparcia, bez którego żaden rząd nie może skutecznie bronić suwerenności narodowej<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> K. Dobrowolski, *Studia z pogranicza historii i socjologii*, dz. cyt., s. 82.

<sup>3</sup> A. Bocheński, *Rozmyślania...*, dz. cyt., s. 81.

Mitologizacja i apoteoza wolności oraz daleko idąca jej partykularyzacja i indywidualizacja prowadziły do tak dobrze znanej z dziewiętnastowiecznego i dwudziestowiecznego okresu naszych dziejów postawy wolnościowej, w której wierność dla samej idei wolności zdecydowanie górowała nad spolegliwością wobec władzy państwowej i społecznej. Zgubne dla interesów narodowych i właściwie uniemożliwiające działanie władzy *liberum veto* z reguły wiązało się z *liberum conspiro* wobec tej władzy<sup>4</sup>.

Z postawą tą wiązą się ściśle „duch sejmiku” manifestujący się nie tylko w bogatej tradycji polskiego sejmu i sejmików (notabene jest to odradzająca się tradycja w naszych czasach), ale w wielu - jak to najdobitniej wykazała krakowska szkoła historyczna (Józef Szujski, Michał Bobrzyński i inni) - zgubnych dla naszej państwowości i głęboko deformujących stosunek elit społecznych do władzy działaniach, ustanowieniach prawnych i instytucjach takich, jak np. konfederacje, rokosze, *nihil novi*, *pacta conventa*, wolna elekcja czy wspomniane wcześniej *liberum veto*. Warto może przypomnieć demaskatorskie w stosunku do omawianej tu cechy polskiego charakteru narodowego stwierdzenia M. Bobrzyńskiego: „Nikt też inny tylko konfederacja kraj nasz ostatecznie zgubiła”; „Nie mieliśmy rządu i ta jest jedna, jedyna upadku naszego przyczyna”. Mając zaś na uwadze stosunki społeczno-gospodarcze okresu międzywojennego i na tym tle stosunek polskiego społeczeństwa do rządów, Władysław Grabski podkreślał:

Samo domaganie się od rządu, by uznawał te lub inne dolegliwości, by ograniczył lichwę, drożynę, by usunął brak pracy; wszystko to nie prowadzi do celu, jeśli nie ma wśród ogółu dobrej świadomości tego, w jakiej mierze i jakimi środkami, jakimi zarządzeniami rządu, a w jakiej mierze działaniem samego społeczeństwa da się to osiągnąć.

I dodawał:

[...] ażebyśmy mieli społeczeństwo zdrowsze i silniejsze, a państwo lepsze, takie, na które zamiast narzekać, moglibyśmy liczyć i z niego być dumni, musimy przerobić zbiorową duchowość naszego ogółu i jego sił kierowniczych intelektualnych<sup>5</sup>.

Nietrudno zauważyć, że słowa te właściwie nie straciły nic na znaczeniu, a przeciwnie - zyskały. Świadczy to o tym, że problem polskiego charakteru narodowego w kontekście procesu samorządzenia i samorozwoju naszego społeczeństwa jest nadal w całej swej rozciągłości nader aktualny.

<sup>4</sup> Por. A. Bocheński, *Rzecz o psychice...*, dz. cyt., s. 16—24 i nast.

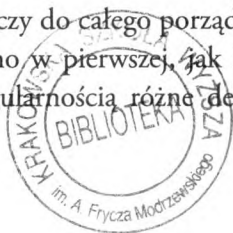
<sup>5</sup> W. Grabski, *Myśli...*, dz. cyt., s. 168, 174.

Wśród cech polskiego charakteru narodowego wskazać można i na takie, które wpływają bezpośrednio na negatywny stosunek do władzy. Są to dobrze znane, choćby z codziennego doświadczenia i potocznej obserwacji, głęboko tkwiące w postawach wielu Polaków przywary, o których z oburzeniem, a zarazem zawstydzeniem i zażenowaniem wspominali liczni pisarze i intelektualiści, m.in. Henryk Rzewuski, Stanisław I. Witkiewicz, Melchior Wańkowicz, Witold Gombrowicz, Czesław Miłosz i inni. Chodzi tu o skłonność do wywyższania się, puszenia się i poniżania innych, o nierzadko występującą wzajemną pogardę, o „bezzinteresowną zawiść”, nieuczynność i niechęć do drugiego człowieka, arogancję, pychę, malkontenctwo, nieżyczliwość itp. Cechy te wraz z wieloma innymi cechami właściwymi dla skirtingotymicznego typu psychicznego generują w sferze nastawień i odniesień jakby naturalne podłoże dla niechętnego, świadomego lub nieświadomego, stosunku do wszelkiej zwierzchności i nadrzędności społecznej, a w skrajnych przypadkach - dla pragnienia nierządności (słynna doktryna, według której może lepiej będzie, gdy „Polska nierządem stoi”!?) i przeciwstawiania się wszelkiej władzy, zwłaszcza władzy centralnej.

4. Rozważmy i drugą stronę wzajemnych relacji, a mianowicie stosunek władzy do społeczeństwa. Wszak cechy polskiego charakteru narodowego przysługują, choć zapewne w niejednakowym stopniu, niemal wszystkim jednostkom i zbiorowościom naszego społeczeństwa. Dotąd mówiliśmy o wpływie pewnych wybranych cech psychiczności Polaków na kształtowanie się postaw wobec władzy. Obecnie spróbujmy się przyjrzeć jakby drugiej stronie medalu, tzn. niektórym wpływom tych cech na formułowanie się odniesień rządzących do rządzonych, władzy do obywateli. Oczywiście jest to zagadnienie, co najmniej tak rozległe i złożone, jak to pierwsze. Wymagałoby ono zatem również szerszego i dokładniejszego omówienia. Niestety, nie mamy tu na nie dostatecznie wiele miejsca. Zwróćmy jedynie uwagę na kwestie najbardziej, jak się wydaje, charakterystyczne.

Zauważa się przede wszystkim dwa przeciwstawne sobie kierunki zmian. Pierwszy polega na próbie pewnych przystosowań się władzy do postaw obywateli, posiadających takie czy inne cechy charakteru narodowego. Drugi zaś polega na próbie przeciwdziałania tym postawom, zwłaszcza w momentach, kiedy stają się one nazbyt ograniczające lub wręcz burzycielskie w stosunku do władzy czy do całego porządku społeczno-politycznego i prawnego.

Zarówno w pierwszej, jak i drugiej sytuacji pojawiają się z charakterystyczną regularnością różne deformacje, schorzenia, a nawet wynaturzenia



władzy. Prawdliwość ta najwyraźniej ujawnia się w przełomowych okresach dziejów narodowych. I tak w okresie przedrozbiorowym najwymowniejszym przykładem uległości władzy (wówczas władzy królewskiej) wobec postaw publicznych, określanych w znacznej mierze charakterem narodowym dominującej części społeczeństwa (szlachty i arystokracji), było m.in. utrzymywanie przestarzałego ustroju polityczno-prawnego z jego zasadą *liberum veto* i wolną elekcją. Negatywne konsekwencje tego stanu rzeczy dla państwowości i niepodległości polskiej owego okresu są zbyt dobrze znane, by trzeba było je tu przytaczać. Z drugiej strony próba (Sejm Czteroletni i Konstytucja 3 maja) przeciwdziałania przez króla Stanisława Augusta i skupione wokół niego ówczesne elity oświecone tym destrukcyjnym dla państwa następstwom nie była uwolniona od poważnych błędów i nierozważnych decyzji, które okazały się niekorzystne zarówno dla rządzonych, jak i dla rządzących; zarazem ujawniły wyraźne deformacje postaw obywatelskich po obydwu stronach spierających się sił. Kolejnym przykładem omawianej prawidłowości, występującej w kontekście relacji: władza a społeczeństwo, jest historia Drugiej Rzeczypospolitej, a ściślej mówiąc państwowotwórcze wysiłki Józefa Piłsudskiego i skupionych wokół niego ugrupowań politycznych. W latach 1919-1926, tzn. w okresie znacznego rozluźnienia spójności wewnętrznej państwa i jego ładu społeczno-gospodarczego oraz moralnego - w jakiejś mierze pod wpływem dość gwałtownego uzewnętrzniania się w postawach politycznych znacznej części przedstawicieli różnych grup społecznych działających odśrodkowo i anarchizująco, cech charakteru narodowego - piłsudczycy podjęli wysiłki na rzecz powściągnięcia osłabiających państwowość i integrację społeczną dążeń i tendencji różnych ugrupowań parlamentarnych i politycznych. Między innymi próbowali wykorzystać niewygasłe jeszcze nastawienia niepodległościowe na rzecz wzmocnienia państwa polskiego, jego nadrzędnych interesów, dyscypliny społecznej i obywatelskiej. Kulminacyjnym wyrazem ich dążeń był zamach majowy w 1926 r. Wysiłkom obozu Piłsudskiego towarzyszyło jednak znaczne nadużycie władzy, łamanie prawa (represje polityczne - Brześć, Bereza Kartuska itp.). W rezultacie wymóg silnej władzy oraz dyscypliny społecznej, tak bardzo potrzebny w ówczesnych warunkach historycznych, został w znacznej mierze skompromitowany, a charyzmatyczny przywódca (J. Piłsudski) stracił wiele ze swego autorytetu politycznego i moralnego<sup>6</sup>.

Dalszym i może najwymowniejszym przykładem rozpatrywanej prawidłowości zachodzącej w relacji władza - społeczeństwo była(y) metoda(y)

<sup>6</sup> Por. A. Bocheński, *Rzecz o psychice...*, dz. cyt., s. 42—48.

sprawowania władzy w okresie Polski Ludowej. Podejmujący władzę komuniści i ich sojusznicy stanęli w naszym kraju wobec wielu uwarunkowań niekorzystnych dla sprawowania przez nich rządów. Sporo tych uwarunkowań tkwiło w polskim charakterze narodowym. Na wiele elementów tego złożonego zjawiska, np. takich, jak wielka duma narodowa, głębokie poczucie wolności i niepodległości czy przywiązanie do tradycji narodowej, obyczaju, religii itp., nie umieli lub nie mogli właściwie odpowiedzieć (podstawowe błędy w programach edukacyjnych i propagandzie) i zapewnić im w nowych warunkach historycznych jakiegoś ujścia i zobiektywizowania (niewłaściwy stosunek do tradycji wolnościowych i niepodległościowych narodu oraz wadliwy stosunek do religii i Kościoła rzymskokatolickiego, prostacka wręcz tzw. polityka wyznaniowa). Z innymi elementami (np.: niedostatkami dyscypliny, obowiązkowości, odpowiedzialności, gospodarności, postaw prospołecznych) tego syndromu mentalno-zachowaniowego, który mieści się w pojęciu polskiego charakteru narodowego, radzili sobie z wielkim trudem, stosując głównie środki administracyjne przy małej skuteczności metod edukacyjnych. Z postawami takimi, jak np.: niechętny, pełen rezerwy, a nawet wrogi stosunek wielu Polaków do nowej władzy, dość często uznanej za obcą, Polsce narzuconą (chodziło głównie o postawę średniego i starszego pokolenia inteligencji oraz hierarchii kościelnej), nie radzili już sobie zupełnie, wykazując zadziwiająco dużą, paraliżującą bogatsze środki działania nieporadność; nieporadność pozostawiającą do dyspozycji prawie wyłącznie środki przymusu i represji. Środki te z natury rzeczy nie zdawały jednak egzaminu na dłuższą metę. Naród buntował się, z charakterystyczną powtarzalnością (lata 1956, 1968, 1970, 1976, 1980), a władza ustępowała pod naporem buntujących się sił społecznych. Ustępując, stwarzała jednak pole ujścia nie tylko dla pozytywnych cech charakteru narodowego i uzasadnionych aspiracji społeczno-cywilizacyjnych, lecz również dla wielu negatywnych cech czy inklinacji psychiki zbiorowej takich, jak np.: łatwe uleganie myśleniu życzeniowemu, irracjonalnemu, mitycznemu, zbyt niecierpliwemu oczekiwaniu na awans cywilizacyjny przy zwracaniu uwagi bardziej na przeszłość niż przyszłość (słynna polska martyrologia, kompleks cierpiętnictwa, swoisty neomesjanizm itp.), łatwe popadanie w postawy roszczeniowe, doraznie konsumpcyjne itp.

Jak pisze A. Bocheński:

Wszystkie zmyły przeszłych, nieszczęsnych pozaracjonalnych porywów, wszystkie luki w rozumowaniu [...], które wywodziły się z błędnego wychowania na-

rodowego, z wypaczenia [...] poczucia godności narodowej, z wyolbrzymionej chęci wydobyć się od razu z zacofania i poniżenia — ożyły na nowo<sup>7</sup>.

Ustępująca władza torowała więc drogę nie tylko dla sfery wolności, demokracji i rozwoju społeczno-ekonomicznego, ale jednocześnie walnie przyczyniała się do wyzwalania pewnych zagrożeń dla przyszłości narodu, tkwiących w jego charakterze. Władza traciła raz po raz na swym prestiżu i autorytecie, na swym — mówiąc językiem Arnolda Josepha Toynbeeego — „talizmanie”, który jest niezbędny dla utrzymania się jej u steru rządów, zwłaszcza w polskich warunkach społeczno-historycznych i kulturowych oraz przy żywotności swoistych cech zarówno tych pozytywnych, jak i tych negatywnych polskiego charakteru narodowego czy psychiki narodowej<sup>8</sup>.

5. Pojęcie charakteru narodowego, przy przyjętym w tej książce jego rozumieniu, może stanowić - jak to choćby częściowo udało nam się wykazać - użyteczną kategorię badawczą świadomości społecznej i postaw zbiorowych, a zwłaszcza świadomości narodowej i postaw obywateli wobec władzy. Może być ono pomocne, zwłaszcza jeśli jego konotacja poddana zostanie dalszym uściśleniom, przy wyjaśnieniu i zrozumieniu niektórych zjawisk wyznaczonych zakresem znaczeniowym tego pojęcia. Pojęcie charakteru narodowego jest jednak przede wszystkim kategorią psychospołeczną, zawierającą treści o charakterze psychologicznym, socjologicznym, antropologiczno-kulturowym, historycznym, politologicznym itp., a więc treści przynależne do przedmiotu badań różnych nauk społecznych o charakterze empirycznym oraz nauk historycznych. Ma ono rodowód wielodyscyplinarny i takież wymiar konotacyjny, znaczeniowy. Dlatego też dalsze uściślenie jego desygnatu, czy dalsza jego „obróbka” semantyczna, winny być dokonywane nie z pozycji jakiegś jednej wybranej dyscypliny naukowej, ale z punktu widzenia co najmniej kilku nauk społecznych i humanistycznych. Samo zagadnienie charakteru narodowego i tożsamości narodowej wymaga bowiem, jako określony przedmiot badań, interdyscyplinarnego podejścia poznawczego. W podejściu tym już na wstępie pojawiają się różne trudności i nierozwiązane dotąd problemy metodologiczne i warsztatowe, zwłaszcza, jeśli chodzi o metody badania empirycznego i pogłębionego wyjaśnienia roli czynnika psychologicznego w procesach historycznych i społeczno-politycznych.

<sup>7</sup> Tenże, *Rozmyślania...*, dz. cyt., s. 185-186.

<sup>8</sup> Por. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, dz. cyt., wybór i oprac. J. Gintel, t. I-II.

## ROZDZIAŁ SIÓDMY

---

# POLSKOŚĆ A UNIWERSALIZM KULTUROWY



Na czym polega osobliwość i aktualność podjętego w tym rozdziale tematu? Jest on osobliwy głównie dlatego, że dotyczy zjawisk czy przejawów rzeczywistości społeczno-kulturowej niezmiernie trudnych do bliższego i jednoznacznego określenia, a jednocześnie ewidentnie, niemal namacalnie ujawniających swoje istnienie i funkcjonowanie. Chodzi przede wszystkim

o te fakty i zjawiska, które próbujemy bez większego powodzenia ogarnąć takimi pojęciami, jak „polskość”, „etos polski”, „polski charakter narodowy”, „psychika Polaków” itp. Mamy tu do czynienia z tym, co jest raczej bardziej wyczuwalne i w zasadniczych swych przejawach obserwowalne, aniżeli z tym, co jest precyzyjnie pojęciowo uchwytnie i definiowalne; z tym, co chyba w większej mierze przynależy do świata imponderabiliów, aniżeli do dziedziny zjawisk naukowo identyfikowalnych, a w konsekwencji — z tym, co na ogół nie daje się ściśle wyartykułować, a co w większości przypadków można jedynie w przybliżeniu oznaczać, odwołując się do intuicji i zdroworozsądkowych przeświadczeń.

Mimo tych trudności podjęty przez nas temat godny jest nie tylko wstępnej refleksji — ale z wielu i to ważkich względów zasługuje na systematyczne i pogłębione studia. Zasługuje na nie ze względu na swą poznawczą atrakcyjność oraz z uwagi na istotne problemy, które w sobie kryje, a nadto także ze względu na swą bezsporną społeczną wagę i doniosłość - zwłaszcza w perspektywie procesów integracyjnych społeczeństwa polskiego ze społecznościami zachodnioeuropejskimi i ogarniania go przemianami globalizacyjnymi.

W związku z procesami integracyjnymi, a w pierwszym rzędzie towarzyszącymi im przemianami na płaszczyźnie kulturowej, nasuwa się wiele poważnych pytań dotyczących trudnych i skomplikowanych relacji naszej kultury, świadomości narodowej, tradycji i mentalności — w szczególności zaś stosunku

tego swoistego rdzenia myślowo-behawioralnego, jakim są polskość i polski charakter narodowy - do bardziej uniwersalnych, ponad i internarodowych procesów oraz tendencji rozwojowych współczesnej i przyszłej cywilizacji.

Zanim odpowiemy na powyższe pytania, wcześniej skonstatujmy, jakie przesłania teoretyczne przyjmujemy do naszych rozważań?

Są one następujące:

- zagadnienie polskości, etosu polskiego i polskiego charakteru narodowego nie jest zagadnieniem wyłącznie historycznym, tzn. takim, żeby odnosiło się jedynie do przeszłości narodowej, a w konsekwencji by mieściło się tylko w sferze zainteresowań ludzi zajmujących się wydarzeniami minionymi, działaniami i postawami wygasłymi, wartościami i ideałami tradycyjnymi, a więc do dziejopisarzy i historyków kultury.

Będąc zagadnieniem historycznym, jest ono równocześnie - i chyba w większej mierze niż się to z pozoru wydaje - problemem współczesnym, aktualnym, dotyczącym teraźniejszości, a przede wszystkim - choć być może zabrzmi to nieco zaskakująco — przyszłości;

- polskość, etos i charakter narodowy są rzeczywistościami historycznymi głównie w tym sensie, że były one — o czym pisano we wcześniejszych rozdziałach książki — kształtowane na przestrzeni dziejów, że w nich zmieniały się i ewoluowały, że na różnych etapach historii narodowej były bardziej lub mniej dynamiczne, że były jej istotnym współczynnikiem, że i na obecnym etapie historycznym spełniają one nader ważne, trudne do zignorowania funkcje; funkcje mające określone - choć nie w pełni rozpoznane i kontrolowane — znaczenie dla naszej wspólnej przyszłości, dla kulturowego i cywilizacyjnego rozwoju naszego społeczeństwa;

- znaczenie omawianych fenomenów postrzegane być może przede wszystkim w kontekście charakterystycznych procesów kulturowo-cywilizacyjnych przełomu XX i XXI w., tzn. procesu tworzenia się globalnej cywilizacji multikulturalnej i multipolarnej, przy dość dużym w niej napięciu pomiędzy tendencjami uniwersalnymi a regionalnymi, etniczno-narodowymi a ogólnoludzkimi. Postrzegane ono być może m.in. w kontekście wielopłaszczyznowego (ekonomicznego, politycznego, kulturowego) procesu integracji europejskiej, szczególnie zaś w kulturowej jego płaszczyźnie; następnie też na tle pogłębiającego się w dobie postmodernizmu i ponowoczesności kryzysu podstawowych wartości i kultury humanistycznej, w pewnej mierze i na kanwie charakterystycznych dla początków XXI w. ludzkich lęków i niepokojów, oczekiwań i nastrojów, nasilania się nowych prądów intelektualnych;

— omawiane zjawiska należą — jak wspomniano — do rzeczywistości pluralnych, wielopostaciowych, znaczeniowo nieostro wykonturowanych. Prawdopodobnie z tego powodu większość badaczy reprezentujących empiryczne nauki społeczne nie uwzględnia ich jako przedmiotu swych badań i nie odwołuje się do takich pojęć, jak „polskość”, „psychika narodowa”, „charakter narodowy”, „osobowość narodowa” itp. Częściej sięgają po nie historycy, filozofowie, badacze dziejów kultury, literatury, publicyści itp. Niezwykle rzadko wprowadza się je z kolei do języka współczesnej socjologii, psychologii, kulturologii, politologii i innych dyscyplin badawczych zajmujących się kulturą, grupami społecznymi i etnicznymi, świadomością narodową, problematyką cywilizacji itp. A tymczasem trudno jest — jak wykazują niektóre doświadczenia badawcze — bez odwołania się do tych pojęć — odpowiednio, oczywiście, uściślonych i znaczeniowo wykonturowanych, wyjaśnić i wyświetlić wiele istotnych aspektów i swoistości różnych zjawisk społecznych, kulturowych i historycznych. Wydaje się, że mimo pojawiających się tu trudności i takich czy innych zastanych niechęci, należałoby poddać te pojęcia poważnej analizie i podjąć się poznawczego wglądu w oznaczone nimi pola badawcze.

Punktem wyjścia mogłyby być niektóre z zastanych, bardzo zresztą zróżnicowanych, określeń interesujących nas zjawisk.

Zacznijmy od określenia polskości. Na pytanie: co rozumieć przez „polskość” zadane w połowie lat 80. ubiegłego wieku przez redakcję krakowskiego „Znaku”, jeden z respondentów odpowiada charakterystycznie: „Polskość? A cóż to takiego u licha?” I dodaje:

[...] przeważnie jest tak, że pod to coś podrzucamy, jak niby nic, same pozytywy, że je jeszcze dodatkowo nadmuchujemy, że się przez tę jakoby polskość podnosimy w sobie, pęczniejemy, spyszniejemy, że się mężni i wzniośli stajemy. Amen<sup>1</sup>.

Inni respondenci podają już bardziej pozytywne i uściślone określenia tego zjawiska:

Polskość charakteryzować trudno, gdyż rozmaicie bywa manifestowana: wzniosłe od święta, przyziemnie na co dzień. Rozmaicie więc da się oceniać polskość: jako zestaw cech charakteru, występujących u licznych Polaków, lub im przypisywanych; ale [też - p. m. J. Sz.] poprzez zestaw wartości, jakie wnieśli, lub jeszcze wnoszą do skarbca ogólnoludzkiej kultury”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> T. Chrzanowski, *Polskość? A cóż to takiego u licha?*, ankietą: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, nr 11-12, s. 145-148.

<sup>2</sup> S. Kieniewicz, *Polskość codzienna i odświętna*, tamże.

Wybitny pisarz i eseista określa polskość jako

[...] zestaw charakterystycznych cech narodowych, w dużej mierze wyrosłych z rodzimych tradycji oraz z lektur od romantyków po pozytywistów [...] jak i Matejkę i Grottgera w sztuce, a Szopena i Szymanowskiego w muzyce<sup>3</sup>.

Kolejny respondent charakteryzuje polskość po prostu jako

[...] odrębność, swoistość, rdzenność i plemienność<sup>4</sup>.

Pomijamy na razie opisowe ujęcia polskości, obrazujące to zjawisko na zasadzie przypisania mu określonego zespołu cech i właściwości tak pozytywnych, jak i negatywnych, czyli tzw. „kryteriów polskości” - i określające jego różnorakie funkcje<sup>5</sup>.

Przejdźmy do pojęcia polskiego charakteru narodowego. Jest to pojęcie - jak już była o tym mowa we wcześniejszych rozdziałach - o nieco odmiennym i bardziej skonkretyzowanym znaczeniu (psychologiczno-behawioralnym). Wiąże się ono w swym zakresie konotacyjnym z pojęciem polskości. Podobnie jak to ostatnie jest pojęciem wieloznacznym i rozmaicie określanym.

A więc charakter narodowy, to:

- [...] określone postawy społeczne, nawyki myślenia i postępowania, dyspozycje psychiczne, występujące w danym narodzie z charakterystyczną częstotliwością<sup>6</sup>;
- [...] historycznie uformułowane, typowe dla Polaków postawy, wzory postępowania, hierarchia wartości<sup>7</sup>;
- [...] określony syndrom względnie trwałych i zarazem swoistych cech umysłowości i postępowania danej zbiorowości narodowej, wspólnych cech osobowych i postaw ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych (geograficznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych itp.) życia zbiorowego i jednostkowego<sup>8</sup>;

<sup>3</sup> A. Kuśniewicz, *Pamięć melodii, słów i krajobrazów*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości* tamże, s. 170-171.

<sup>4</sup> P. Hertz, *Polskość - plemienność, czyli rzecz powszechna*, tamże, s. 158-161.

<sup>5</sup> Por. T. Łepkowski, *Historyczne kryteria polskości*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 88-99; H. Samsonowicz, *Polskość jako zaleta*, „Znak” 1987, nr 11-12; H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 136-151.

<sup>6</sup> H. Olschowski, *Charakter narodowy - zadanie czy los?*, „Znak” 1971, nr 2-3.

<sup>7</sup> J. Szczepański, *Rozważania o Rzeczypospolitej*, dz. cyt., s. 25.

<sup>8</sup> J. Szymid, *Polski charakter narodowy a filozofia. Zarys zagadnienia*, w: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), dz. cyt., s. 53-68.

- i już bardziej żartobliwie, ale ciągle na temat. Charakter narodowy, to „[...] jeść po polsku i polskie dania, upić się po polsku, bić się po polsku i za Polskę w ogóle, awanturować się po polsku, więc honornie, nie za bardzo pracować, bo po polsku, bałaganić się i brudasić po polsku, roztkliwiać się ojczyzną a dość łatwo emigrować, nieufnym być wobec sąsiadów, gorliwie praktykować a mało wierzyć”<sup>9</sup>.

Z kolei przez etos narodowy rozumieć tu będziemy „[...] zespół zachowań charakteryzujących jakąś grupę, a wyznaczonych przez przyjętą w niej hierarchię wartości [...] w tych wartościach da się odszukać jakąś dominantę, jakiś pion, z którego dadzą się wywieść wartości pochodne”<sup>10</sup>.

W związku z powyższymi zjawiskami interesuje nas przede wszystkim:

— jak ma się poczucie tożsamości narodowej Polaków do narodowych i kulturowych „odmienności”? Ściślej — czy możliwe jest coś więcej, aniżeli „współlistnienie” polskości i europejskości, polskiego etosu i etosu europejskiego, polskiej świadomości narodowej (we współczesnej jej postaci) i świadomości europejskiej doby obecnej (w ogólnym rozumieniu tego zjawiska), np. czy możliwe jest wzajemne dopełnianie i wzbogacanie się tych zjawisk, obustronne inspirowanie i pobudzanie? A jeśli tak, to pod jakimi warunkami i przy jakich wysiłkach i staraniach głównych podmiotów owych fenomenów?

— czy polskość, etos polski, a zwłaszcza polski charakter narodowy zawierają w sobie takie cechy i właściwości, takie nastawienia i skłonności, które mogą utrudniać - i *de facto* utrudniają - wchodzenie Polaków w sferę kultury uniwersalnej, europejskiej i ogólnoswiatowej, globalnej; które zaś z tych cech i właściwości sprzyjają - sprzyjać mogą - tej kulturowej integracji?

- jakie w naszych czasach uwidaczniają się tendencje i wybory przy obecnym modelowaniu polskości, głównie w jej aksjologicznym i normatywnym wymiarze? Jaka jest np. rola w tym procesie polskich ugrupowań politycznych, mediów, Kościoła katolickiego w jego aktualnym zaangażowaniu się w sprawę polskości w kontekście transformacji społeczno-ekonomicznej, ustrojowej i kulturowej kraju i jego integracji z Europą?

- jak u progu XXI w. funkcjonuje polskość w sferze kształtowania różnych postaw, działań i orientacji kulturowych Polaków; czy i jak nas ona obecnie określa w sferze mentalnej i zachowaniowej?

— co „robić” z polskością — i czy w czasach obecnych można coś w ogóle z nią jeszcze „robić”?

<sup>9</sup> T. Łepkowski, *Historyczne kryteria polskości*, dz. cyt., s. 8.

<sup>10</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, dz. cyt., s. 255-256.

— co robić, by świat współczesny nas nie przerastał, by można było podjąć jego wyzwania, ale tak, aby nie przegapić i nie zmarnować polskiej szansy danej w początkach XXI w.;

— i wreszcie — jak przedstawia się aktualnie stan refleksji nad polskością; czy i dlaczego warto, a może i trzeba, wznawiać spór o polskość w czasie obecnym?

Nie są to oczywiście wszystkie pytania, jakie nasuwają się przy rozpatrywaniu tego tematu. Podaliśmy jedynie przykładowy ich rejestr. Nawet i na te wybrane pytania nie jesteśmy w stanie, z powodów oczywistych, w tym rozdziale wyczerpująco odpowiedzieć.

Ustosunkujmy się jedynie do trzech pierwszych spośród nich.

Oto pewna próba tego:

- między tożsamością narodową Polaków a kształtującą się stopniowo, acz nie bez trudności, tożsamością europejską nie zachodzi sprzeczność fundamentalna, czy zasadnicza opozycyjność. Obydwie orientacje, postawy czy poczucia mogą z większym lub mniejszym powodzeniem współistnieć w świadomości i zachowaniu Polaków. Co więcej — mogą one wzajemnie się dopełniać i wzbogacać, inspirować i ożywiać twórczo. W każdym razie nie są skazane na nierozwiązywalny konflikt, na niesłabnące napięcia i kontrowersje, a tym bardziej na oddziaływania destrukcyjne, wzajemnie się wyniszczające. Tak już poniekąd bywa i tak w przyszłości być może. Pod warunkiem jednak, że:

— rozbudzać się będzie i rozwijać możliwymi sposobami i środkami gotowość poszanowania inności; inności etnicznej, społecznej, religijnej, światopoglądowej, obyczajowej, psychicznej, charakterologicznej itp.;

- powściągać się będzie, a nawet przezwycięzać poczucie nieufności i uczucia negatywne do sąsiadów, ludzi krajów ościennych, czy z innych ojczyzn;

- rozwijać się będzie postawę otwartości na innych, na inne narodowości, kultury, mentalności; wyrabiać się będzie w każdym człowieku gotowość i umiejętność dialogu, wzajemnego rozumienia się, ufności i tolerancji, umiejętności życia w pluralistycznym świecie wartości;

- wykorzeniać się będzie w miarę skutecznie ze świadomości i postaw Polaków pierwiastki ksenofobii, fundamentalizmu religijnego czy światopoglądowego, nacjonalizmu, antysemityzmu, antyniemieckości, antyrosyjskości itp.;

— rozwijać się będzie — m.in. poprzez edukację społeczną — zobiektywizowany i krytyczny stosunek do tradycji narodowej, religijnej i kulturowej -

z możliwością dostrzeżenia w niej — i wyważonego osądu — różnych słabości, braków, cech negatywnych; i odwrotnie — kształtować się będzie także stosunek, tzn. w miarę obiektywny i krytyczny, do tradycji i kultury innych narodów;

- i wreszcie - co zwykle nie uchodzi za rzecz oczywistą, a z prezentowanego tu punktu widzenia jest szczególnie istotne - osłabiać się będzie i pomniejszać w miarę możliwości te negatywne cechy etosu i charakteru narodowego, które ewidentnie utrudniają, a niekiedy wręcz uniemożliwiają integrację naszego społeczeństwa z etosem europejskim i z wartościami kultury uniwersalnej; przy pielęgnowaniu i rozwijaniu tych cech polskości i polskiego charakteru narodowego - cech pozytywnych i w pewnym sensie uniwersalnych - które, w przeciwieństwie do cech negatywnych i partykularnych, ułatwiają ten proces, są jakby psychologiczno-mentalnym pomostem do najszerszej pojętej europejskości i kultury uniwersalnej.

Do cech negatywnych możemy m.in. zaliczyć: swoiste poczucie wyjątkowości, charakterystyczny prowincjonalizm i konserwatyzm, skłonność do partykularyzmu i nacjonalizmu, postawę obronną przed innością, wybujały indywidualizm, nieprzewidywalność, lekkomyślność, obciążenie przeszłością, zasklepienie się w tradycji, żywotność różnych obsesji i kompleksów oraz frustracji narodowych, nawroty pewnych pierwiastków sarmatyzmu, swoistą napuszość, zbytne poczucie odrębności, łatwość trwonienia osiągniętego dorobku itp.

Można by tu jeszcze dodać szereg dalszych cech ujemnych, jak np. rozbieżność między myśleniem życzeniowym a konkretno-realistycznym, niewygasła wiara w posłannictwo i misję dziejową własnego narodu, zbytne zapatrzenie się w jego cnoty i możliwości, zbyt częste uleganie emocjom, skłonność do myślenia irracjonalno-romantycznego i mitycznego, labilność postaw i poglądów, brak wytrwałości i działania na dłuższą metę, przerost zamierzeń nad czynami i dokonaniem, skłonności anarchistyczne, „duch sejmiku” itp.<sup>11</sup>

Istnieje podstawa do stwierdzenia, że te i podobne cechy naszego charakteru i etosu narodowego określają znacząco świadomość zbiorową i postawy Polaków, a w konsekwencji - wpływają w znacznej, choć trudnej do ściślego ustalenia, mierze na dokonujące się w kraju procesy społeczne, polityczne i kulturowe. Wskazują na to choćby codzienne obserwacje tych procesów; obserwacje różnych dziwnych i nieracjonalnych dla obcokrajowców i właściwie możliwych tylko u nas, a w każdym razie rzadko gdzie indziej wystę-

<sup>11</sup>J. Szmyd, *Polski charakter narodowy a filozofia. Zarys zagadnienia*. . d.z . cyt., s. 53—68.

pujących, ewenementów życia publicznego i obywatelskiego. Wymownych przykładów tego rodzaju wydarzeń i zachowań mamy codziennie w takim nadmiarze, że ich przytaczanie jest całkowicie zbędne. Jednakże nie mamy — jak już wcześniej wspomniano — zbyt wielu badań na ten temat, a ci badacze, którzy choć trochę dotknęli tego zagadnienia, potwierdzają zgodnie rozpatrywaną tu zależność<sup>12</sup>.

Przytoczymy może niektóre opinie tych badaczy. Przykładowo, Jerzy Holzer zaznacza:

[...] polskość żywi się kompleksami, stale są w niej obecne wyższość i niższość, siła i słabość, wielkość i mierność, mesjanizm i beznadzieja [...] tak więc polskość to historia potoczna<sup>13</sup>.

Edmund Osmańczyk zapytywał z kolei:

[...] czy też polskość narzuca Polakowi, względnie kształtuje jego postawę polityczną, społeczną, kulturową, religijną?<sup>14</sup>

I odpowiadał na postawione pytanie pozytywnie. Inny rozmówca tak określa negatywny wpływ polskości:

Polskość w rzeczy samej jest nieadekwatną do ponurej rzeczywistości projekcją naszych zbiorowych kompleksów [...]. I dlatego tak często nas oślepia, zaślepia, prowadzi w krainę mitu. Sama jest mitem<sup>15</sup>.

Natomiast jeden z badaczy zagranicznych przewiduje trudności, jakie mogą wyniknąć w przyszłości z kultywowania cech związanych z polskością:

[...] być pracowitym mieszkańcem przyszłości znaczy iść drogą, która nie jest tak efektowna jak junacki patriotyzm wojskowych czynów z przeszłości. Sarmacka fantazja może pozostać na tej drodze niezaspokojona, bo coraz więcej trzeba będzie mierzyć „zamiar według sił”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. cytowane wcześniej wypowiedzi na ten temat T. Chrzanowskiego, P. Hertza, J. Holzera, S. Kieniewicza, A. Kłoskowskiej, A. Kuśniewicza, T. Łepkowskiego, H. Olschowskiego, E. Osmańczyka, H. Skolimowskiego, E. Skotnickiej, J. Szczepańskiego i innych.

<sup>13</sup> J. Holzer, *Polskość żywiona kompleksami*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>14</sup> E. Osmańczyk, *Czy polskość jest cechą Polaka?*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” dz. cyt., s. 174-178.

<sup>15</sup> D. Tusk, *Polak rozłamany*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, dz. cyt., s. 190-192.

<sup>16</sup> H. Olschowski, *Charakter narodowy — zadania czy los?*, dz. cyt.



Także i w stosunku do przeszłości polskość nie zawsze spełnia pozytywne funkcje. Inny dyskutant stwierdza:

[...] Polskość to niefrasobliwa rozrzutność w trwonieniu własnego dziedzictwa.

I dodaje:

Integracja poprzez eliminację tego, co ukształtowało się inaczej, to po prostu samozniszczenie polskiego krajobrazu kulturowego<sup>17</sup>.

Konkluzją badań empirycznych nad zagadnieniem tożsamości narodowej Polaków jest m.in. stwierdzenie, że Polacy postrzegają Europę bardziej z zewnątrz niż Czesi, Słowacy i Węgrzy, i że „[...] poczucie »europejskości« stanowi w niewielkim stopniu atrybut tożsamości Polaków”<sup>18</sup>. Badaczka tłumaczy to zjawisko narastającym kryzysem tożsamości Polaków, „skróceniem - jak pisze - własnych korzeni”, co prowadzić ma jej zdaniem także do „skrócenia europejskich korzeni”<sup>19</sup>.

Oczywiście, istnieją i takie cechy polskości, które ułatwiają, czy ułatwić mogą, jakąś bliższą korelację tożsamości narodowej z innymi wspólnotami ludzkimi, z kulturą pozanarodową, z wartościami uniwersalnymi. Są to m.in.: zaradność życiowa, inicjatywność, uzdolnienia twórcze, otwartość na wzorce pozanarodowe, honor, umiejętność godzenia postawy romantycznej z racjonalistyczną, uznanie dla wartości wyższych, w tym dla prawdy, dobra, wolności, sprawiedliwości itp.

Wspomniana wcześniej ambiwalentność i wielofunkcyjność społeczna i kulturowa polskości, polskiego charakteru narodowego i etosu sprzyjają z natury rzeczy zróżnicowaniu doń odniesień, powodują rozbieżne ich oceny, różne - i w gruncie rzeczy niekończące się - o nie spory i utarczki Polaków; czynią je otwartymi i właściwie niewyczerpanymi.

Na przeciwległych biegunach tych sporów o polskość i polski charakter narodowy znajdują się, z jednej strony, stanowiska apologetyczne te fenomeny, dostrzegające w nich dominantę wartości pozytywnych i funkcji dobro-

<sup>17</sup> E. Kruk, *Wartości i trwonienie dziedzictwa*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, s. 167-170.

<sup>18</sup> E. Skotnicka-Illasiewicz, *Polacy i Europejczycy - podobieństwa i różnice*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1993, nr 10.

<sup>19</sup> Tamże.

czynnych<sup>20</sup>, a z drugiej strony stanowiska bezwzględnie krytycznie je oceniające<sup>21</sup>. Pośrodku pola tych sporów i utarczek znajdujemy stanowiska bardziej wyważone: upatrujące w polskości i polskim charakterze narodowym zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy i właściwości, w konsekwencji — niejednoznaczne ich funkcje społeczne i kulturowe, w tym także funkcje na płaszczyźnie relacji do kultury uniwersalnej<sup>22</sup>.

Spór o polsność wyraża się obecnie - i wyrażał się w przeszłości - także w różnych, najczęściej tendencyjnych próbach rekonstrukcji syndromu cech omawianego zjawiska z elementów jego bogatej co prawda, ale jakże mgławicowej tradycji; w konsekwencji konstruowaniu jego modelu ze składników dobieranych według kryteriów ideologicznych, politycznych, światopoglądowych, religijnych itp. Na przykład, w przeszłości inny model polskości konstruował w swej twórczości Michał Bobrzyński i Józef Szujski, a inny Stanisław Szczepanowski czy Roman Dmowski. Obecnie z kolei, inny jest on w pracach historycznych Aleksandra Bocheńskiego, czy w wypowiedziach Henryka Skolimowskiego; inny w książkach Janusza Tazbira, a jeszcze inny w pismach ks. Józefa Tischnera itp.

Przykładów tych odmiennych odniesień do tradycji polskości przytaczać by można bardzo wiele, lecz nie będziemy tego czynić w tym miejscu. Warto natomiast zwrócić może jeszcze uwagę na to, że ostrą walkę o polsność podejmuje się współcześnie pod wpływem aktualizowania się tendencji integracyjnych z kulturą europejską. Jej celem jest „modelowanie” — powiedzmy od razu, że tendencyjne — polskości wg zróżnicowanych opcji aksjologicznych, światopoglądowych i ideologicznych i wykorzystuje się ten konstrukt instrumentalnie. Przy czym w walce tej zauważyć można — jak już była o tym mowa wcześniej — wyraźne zachwianie równowagi sił zaangażowanych w nią czynników społeczno-politycznych i ideologicznych. Aktualnie w walce o polsność zdecydowaną przewagę uzyskują z reguły ugrupowania i orientacje zachowawcze, „narodowo-patriotyczne”, a także instytucjonalny Kościół rzymski. W rezultacie przywołuje się do współczesnego - z konieczności jednostronnego — obrazu polskości i etosu polskiego głównie wzorce osobowe, religijnie waloryzowane, np. stosunkowo licznych świętych lub postaci

<sup>20</sup> Na przykład H. Samsonowicz upatruje w polskości jedynie zaletę. Por. tegoż: *Polskość jako zaleta*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Na przykład W. Gombrowicz zdecydowanie odrzuca tzw. „formę narodową” i stara się od niej „wyzwolić” Polaków. Por. *Dzienniki*, Kraków 1988.

<sup>22</sup> Przykładem takiego stanowiska mogą być m.in. poglądy S. Kieniewicza, A. Kłoskowskiej, A. Kuśniewicza, H. Skolimowskiego i innych. Por. cytowane wyżej prace tych autorów.

i czyny legitymujące czy symbolizujące narodowo-niepodległościowe i antykomunistyczne orientacje polityczne.

Równocześnie obserwować można zapoznavanie, oddalanie w niepamięć wzorców osobowych reprezentujących myśl oświeceniową, liberalną, racjonalistyczną, świecką, religijnie niezależną, agnostyczną; orientacje i postawy jednoznacznie lewicowe i otwarte na uniwersalistyczne wartości kulturowe; nie mówiąc już o przedstawicielach myśli libertyńskiej, antyklerykalnej i zdecydowanie krytycznej wobec bogoojczyźnianego etosu i stereotypu Polaka katolika.

To oczywiście nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie współrelacji pomiędzy identyfikacją narodową a więzią z uniwersalnymi wartościami kultury światowej.

Zakończmy nasze rozważania próbą odpowiedzi na może najistotniejsze pytanie:

Jak się ma polskość do przyszłości narodowej?

Jest to pytanie, jak wszystkie zresztą w tej wypowiedzi, niezmiernie trudne. Można na nie odpowiadać — jeśli już podejmuje się taką ryzykowną próbę — jedynie hipotetycznie.

Ogólnie rzecz biorąc, polskość, etos polski czy polski charakter narodowy jawią się w refleksji nad przyszłością Polaków w funkcjach wieloznacznych: raz jako czynnik pozytywny, rozwojowy, dobrze rokujący na przyszłość, drugi raz - jako zjawisko negatywne, hamujące rozwój, nie najlepiej rokujące. W tym drugim przypadku chodzi przede wszystkim o rozwój ekonomiczny. Bez większych zastrzeżeń przyjąć by można twierdzenie jednego z kompetentnych w tej kwestii opiniodawców: „Jeśli przez przyszłość narodu rozumiemy przyszłość ekonomiczną [...], to polski etos narodowy nie jest najlepszy”<sup>23</sup>.

Polskość zdaje się też nie zawsze sprzyjać przyszłości kultury politycznej i życia publicznego. W tych obszarach ciągle jeszcze ulega ona wyraźnej degradacji. Wskazują na to zarówno codzienne doświadczenia, jak i opinie wnikliwszych obserwatorów postaw i życia zbiorowego Polaków. Oto niektóre z nich:

Gdy w dziedzinie kultury mamy wciąż niemałe osiągnięcia, obyczajowo i cywilizacyjnie poziom nasz jest często wręcz żałosny. Spłyconie gustów, schamienie, obniżenie wzorów do naśladowania<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> H. Skolimowski, *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, dz. cyt., s. 150.

<sup>24</sup> A. Kuśniewicz, *Pamięć melodii, słów i krajobrazów*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, dz. cyt., s. 170-171.

I dalej:

[...] typ Polaka, jaki sobie urobiliśmy, musimy tłumić i niszczyć, typ jakim moglibyśmy być, istniejący w nas jako antynomia. [...] Polak jest zubożony ściśle o połowę siebie samego, przy czym nawet ta połowa, której przyznaje się prawo głosu, nie może się ujawnić w sposób naturalny<sup>25</sup>.

W przeszłości także nie było najlepiej. Kolejny krytyczny obserwator pisze:

Polskość lepiej by zrobiła, lepiej by na tym wyszła w przyszłości — gdyby zechciała łaskawie zauważyć, że w jej duchowych dziejach, w jej duchu było bardzo dużo podłego, nikczemnego i głupiego<sup>26</sup>.

Sytuację pogarsza fakt, że omawiane tu zjawisko jest oporne na pożądane zmiany i poniekąd zamknięte w sobie. Czytamy:

Narodowe uniwersum [pojęcie znaczeniowo zbliżone do pojęcia etosu narodowego, p. m. - J. S.] zmierza bowiem - logiką inercji albo logiką urazów („kompleks polskości”) - do zasklepiania się, do swoistej autarkii. Samowystarczalni zamykamy się w naszym świecie znaków, symboli, odmawiając wymiany i dialogu, waloryzując nadmiernie „swoje”, choć jest ono wartością szczególną tylko dla tych, którzy utożsamiają się z danym repertuarem wyobrażeń objętych w posiadanie, tak jak obejmujemy w posiadanie dom i ziemię<sup>27</sup>.

Sprowadzając tę kwestię do spraw literatury, autor zaznacza:

Bardzo niewielu polskich pisarzy uwalnia się całkowicie od specyficznego polskiego kręgu wyobrażeń, sytuując się na zewnątrz zbiorowego uniwersum symboli [...]. Nasze obsesje, uwikłania w mity narodowe budzą więc słabe echa u obcych czytelników literatury polskiej — z rzadka zresztą po nią sięgających, co tylko pogłębia nasze frustracje i umacnia kompleks niezrozumienia, a w konsekwencji utwierdza skłonność do autarkii<sup>28</sup>.

Godna uwagi jest tu m.in. opinia Witolda Gombrowicza o naszej kulturze. Píše on o niej:

[...] zakorkowana dramatem utraty niepodległości, sprowadzona do lokalnych nieszczęść, wytworzyła mechanizmy utrudniające wyjście z tego zakor-

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> J. M. Rymkiewicz, *Polskość czyli wszystko*, ankieta: *Wokół pojęcia polskości*, „Znak” 1987, dz. cyt., s. 181-183.

<sup>27</sup> J. Prokop, *Polskie uniwersum*, w: *Oblicza polskości*, dz. cyt., s. 119.

<sup>28</sup> Tamże.

kowania; jest prowincjonalna, ale odrzucenie prowincjonalności uważa się w niej za zdradę<sup>29</sup>.

Mimo poważnych i dość trudnych do przewyciężenia tendencji czy ociążałości polskiego etosu i charakteru narodowego, niewątpliwie utrudniających, a niekiedy wręcz uniemożliwiających kontakt z kulturą uniwersalną i z cywilizacjami nowoczesnymi, można jednak — i trzeba — coś robić na rzecz ograniczania, a tam gdzie się da, do eliminowania niekorzystnych cech tego zjawiska, niekorzystnych z punktu widzenia rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego naszego społeczeństwa.

Pewne, w zasadzie dotąd niewykorzystane, możliwości tkwią w edukacji narodowej oraz w obiektywnym procesie rozszerzających się i bogacących kontaktów gospodarczych, politycznych, kulturalnych, naukowych i innych ze społecznościami i instytucjami rozwiniętych krajów świata cywilizacyjnego.

Znaczne nadzieje wiązać też można — a być może, że chodzi tu o czynnik rozstrzygający - z pokoleniowymi przemianami mentalności młodszych generacji Polaków wyzwalających się w nowych warunkach historycznych i cywilizacyjnych niejako spontanicznie, ale jednak dość skutecznie, z gorszych cech polskości i przywar charakteru narodowego.

W związku z tym z pewnym optymizmem możemy stwierdzić, że dzisiaj już nie są potrzebne tak totalne i tak desperackie zmagania się z polskością, jakie m.in. podejmował W. Gombrowicz. Ten znakomity pisarz i konsekwentny demaskator „formy polskiej” tak oto zapytywał siebie i swoich rodaków i takie wypowiadał postulaty:

Czy Polak nie jest obciążony dziedzicznie Polską, to znaczy chorą przeszłością narodu i jego nieustannym umieraniem? Czy wobec tego, jeśli Polak pragnie być człowiekiem pełnowartościowym [...] nie powinien on wypowiedzieć służby tej „polskości”, która go dzisiaj określa?<sup>30</sup> Musimy oderwać się uczuciowo i intelektualnie od Polski, aby uzyskać w stosunku do niej większą swobodę działania, aby móc ją stwarzać<sup>31</sup>.

Miejmy nadzieję, że to pytanie i ten postulat wielkiego pisarza można już uznać za niezupełnie aktualne.

<sup>29</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1953—1956*, w: *Dzieła*, t. VII, Kraków 1988, s. 36.

<sup>30</sup> W. Gombrowicz, *Varia*, w: *Dzieła zebrane*, t. 10, Paryż, s. 494.

<sup>31</sup> W. Gombrowicz, *Dzienniki 1953—1956*, dz. cyt., s. 280.

Miejmy też nadzieję, że i głębsze niepokoje związane z polskością nie są już dziś w pełni uzasadnione; tego rodzaju niepokoje, które swego czasu patetycznie, ale chyba nie obojętnie dla czytelnika wyrażał Stefan Żeromski:

Giebie się nie tylko boję, lecz lękam, o wolna, kresu nieznająca duszo polska!  
Przed tobą drzę, ty niełacna, krnąbrna, sama siebie szaleństwem chłoszcząca, ty  
sobie samej nieznana i nikomu nie wiadoma [...]. Nie przed najeżdźcą drży moje  
serce, lecz przed wami, o sobiepany. Każdy z osobna wódz, każdy król [...].<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Podaję za: E. Lewandowski, *Charakter narodowy Polaków i innych*, dz. cyt., s. 202.

ROZDZIAŁ ÓSMY

---

NARODOWE I UNIWERSALNE ASPEKTY FILOZOFII  
A ZAGADNIENIE TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ.  
EDUKACJA FILOZOFICZNA A INTEGRACJA  
EUROPEJSKA

1. Proces integracji europejskiej dokonuje się w zróżnicowanym tempie, wymiarze i na kilku, mniej lub bardziej powiązanych ze sobą płaszczyznach, ekonomicznej, prawnej, technologicznej, politycznej, kulturowej, obyczajowej itp.

Jednym z najbardziej doniosłych i historycznie znaczących efektów i charakterystycznych przejawów tego procesu jest stopniowe kształtowanie się na nowym etapie dziejowym dalszych, już nie tyle tradycyjnych, co nowoczesnych elementów poczucia wspólnoty duchowej, czyli świadomości jednorodnego pnia kulturowego, pokrewieństwa tradycji i bliskiego sąsiedztwa, zbieżności interesów i dobra wspólnego, łącznych perspektyw i zagrożeń, zadań i celów itp.; mówiąc ogólnie — kształtowania się nowoczesnej tożsamości europejskiej.

Nasuwa się tu istotne pytanie - jaką rolę w tym nader trudnym, złożonym i zapewne długofalowym procesie odgrywają, obok czynników ekonomiczno-politycznych, prawnych i technologicznych, czynniki ze sfery świadomości społecznej i narodowej, kultury i etosu, charakteru i behawioru poszczególnych wspólnot narodowych, w tym — nauka, sztuka, filozofia, religia, tradycja duchowa, obyczaj, nastawienia patriotyczne i nacjonalistyczne, różne stereotypy, partykularyzmy i prowincjonalizmy mentalne, wzajemne uprzedzenia i niechęci, ksenofobie, przesady itp.

W rozważaniach skoncentrujemy się przede wszystkim na roli, jaką odgrywa filozofia i związane z nią elementy kultury intelektualnej w interesującym nas tu procesie; filozofii rozumianej szeroko, obejmującej różne kierunki i orientacje, ważniejsze jej działy i specjalizacje, typowe filozoficzne



wykładnie świata i człowieka, sposoby i style filozofowania, czyli filozofii rozumianej bardziej jako kultura filozoficzna, mniej zaś jako wybrany kierunek filozoficzny.

2. Stawiając pytanie o rolę tak właśnie pojętej filozofii w tworzeniu współczesnego kształtu duchowej integracji europejskiej i próbując wstępnie na nie odpowiedzieć, przyjmujemy — nie wdając się w znane, a nie dające żadnych rozstrzygnięć, dyskusje — następujące założenia czy ustalenia:

- każda filozofia jest historycznie, kulturowo, społecznie i narodowo uwarunkowana. Została niejako naznaczona — by tak powiedzieć — bardziej lub mniej wyrazistym „znamieniem” tych uwarunkowań, głównie w sensie genetycznym i funkcjonalnym. Nie ma zatem filozofii ahistorycznych, poza-kulturowych, całkowicie ponadnarodowych i nadregionalnych;

- każda filozofia powstaje w określonym „tu i teraz”, w danej rzeczywistości historycznej i kulturowej, wyrażana jest w określonym, „indywidualnym” języku, zwykle języku narodowym, formułowana jest w określonym typie umysłowości oraz duchowości i każdorazowo tę swoją genetyczną rzeczywistość w pewien sposób wyraża. Nie ma zatem filozofii jako bytu metafizycznego, nieantropogenego, ontologicznie autonomicznego;

- każda filozofia, podobnie jak sztuka, religia, nauka i inne formy świadomości społecznej, jest integralnym i niezmiennie znaczącym składnikiem kultury, a jednocześnie jej istotnym i swoistym wyrazem: zarówno kultury ogólnoludzkiej, jak i narodowej. Podobnie jak język narodowy oddaje ona w pewien sposób, a zarazem współkształtuje duchowość narodu, jego mentalność, tradycję, charakter, postawy itp. Nie ma zatem filozofii poza kulturą narodową, poza narodem i poza ludzką podmiotowością;

- każda filozofia łączy jednak w sobie pierwiastek narodowy i regionalny, a więc w pewnym sensie partykularny, z pierwiastkiem uniwersalnym, powszechnym, globalnym. W miarę jej rozwoju, dojrzewania, osiągania wyższych szczebli specjalizacji pierwiastek uniwersalny z reguły rozszerza i umacnia swe pozycje i zaczyna dominować. Pomimo tego pierwiastek narodowy i regionalny pozostaje — w większym lub mniejszym wymiarze, w bardziej lub mniej wyrazistej formie. Nie ma zatem, jak się wydaje, filozofii absolutnie uniwersalistycznych, ale też i nie ma - i być nie może - filozofii wyłącznie narodowych, a tym bardziej regionalnych;

- filozofia spełnia różnorakie funkcje poprzez obydwa swe wymiary i pierwiastki: uniwersalny i narodowy. Poprzez pierwszy swój wymiar (uni-

wersalny) spełnia głównie, choć nie wyłącznie, swe funkcje poznawcze; zaś poprzez drugi (narodowy) - przede wszystkim wypełnia funkcje praktyczne (społeczne, kulturowe, ekspresyjne itp.). Nie można, więc ani nie doceniać, ani też i przeceniać — jak to dość często bywa — któregoś z tych dwóch z osobna wziętych czynników. Obydwa spełniają odpowiednio ważne i godne uwagi funkcje.

3. Nie ma jednak jednomyślności co do praktycznej, społeczno-kulturowej czy kreatywno-cywilizacyjnej roli filozofii. Stanowiska wobec tej kwestii są podzielone: od skrajnie sceptycznych i minimalistycznych do nazbyt optymistycznych i maksymalistycznych.

Pierwsze z tych skrajnych stanowisk reprezentują obecnie filozofowie związani z postmodernizmem, którzy ogłaszają zmierzch wszelkich intersubiektywnych i społecznie konstruktywnych funkcji filozofii. Na przykład Richard Rorty pisze: „W naszej coraz bardziej ironicznej kulturze filozofia staje się ważniejsza dla poszukiwania prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek zadania społecznego”<sup>1</sup>.

Zgoła odmienne stanowisko zajmuje ruch uniwersalistyczny. Generalnym i perspektywicznym celem tego intelektualnego ruchu jest przygotowanie w drodze dialogu, dyskusji i negocjacji ogólnofilozoficznych, aksjologicznych, ideowych, etycznych, prawnych i naukowych przesłań dla podstaw przyszłego ponadnarodowego państwa europejskiego, a może też dla ogólnoswiatowego ładu społeczno-ustrojowego i ekonomicznego<sup>2</sup>.

W związku z takimi śmiałymi i trudnymi do urzeczywistnienia, a być może nawet utopijnymi planami ruchu uniwersalistycznego, porównywalnymi do roli filozofii Hegla z ubiegłego stulecia w stosunku do państwa niemieckiego, wiążą się dalsze cele uniwersalizmu:

- integracja kultur różnych obszarów geograficznych, etnicznych, regionalnych - przy zachowaniu i kultywowaniu ich swoistych wartości, odrębności i tożsamości;
- integracja nauk: technicznych, społecznych i humanistycznych na płaszczyźnie teoretycznej i metodologicznej<sup>3</sup>;
- integracja filozofii współczesnej przy zachowaniu jej różnorodności<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 134.

<sup>2</sup> Por. J. Kuczyński, *Uniwersalizm jako metafizologia*, t. 1—2, Warszawa 1989-1990.

<sup>3</sup> Por. *O uniwersalności i jedności nauki*, W. Krajewski, W. Strawiński (red.), Warszawa 1993.

<sup>4</sup> Por. *Filozofia, uniwersalność i różnorodność*, A. Miś (red.), Warszawa 1990.

- wypracowanie i upowszechnienie uniwersalistycznej (globalnej) etyki, m.in. przez szerzenie etyki rotarianizmu;

- pogodzenie - przynajmniej w niektórych dziedzinach - różnorodnych odniesień do wartości życiowych;

— zbliżenie do siebie różnych religii i światopoglądów, zawiązywanie pomiędzy nimi dialogu, m.in. poprzez podnoszenie ich wspólnych uniwersalnych wartości, podkreślenie podobieństw i pokrewieństw. (Chodzi tu przede wszystkim o możliwości intelektualnego pojednania ludzi wierzących z kręgu religii zwanych abrahamicznymi: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu);

— tworzenie metareligijnych, metakulturowych i metateoretycznych przesłańek dla rozwiązywania głównych konfliktów współczesności i dla torowania drogi dla „uniwersalnej wspólnoty ludzkiej”, wspólnoty zorganizowanej i współdziałającej ze sobą podług „Nowego Paktu — Myślenie — Mądrość — Miłość”<sup>5</sup>.

Są to — jak widać — dążenia trudne do realizacji, a niektóre z nich wydać się wręcz mogą mało realistyczne lub po prostu utopijne. Może powstać wrażenie, że w przypadku interesującego nas tu uniwersalizmu mamy do czynienia z nową utopią, ze swoistym intelektualnym wizjonerstwem i myśleniem życzeniowym, ze szlachetnymi i podniosłymi, ale jednak - i to w wielu przypadkach - „pobożnymi życzeniami”. Takie odczytanie uniwersalizmu jest w znacznej mierze uprawnione, nie należy jednak całkowicie mu ulegać. Uniwersalizm bowiem jako ruch intelektualny nowocywilizacyjny jest *in statu nascendi*, w toku formowania i krystalizowania swej tożsamości, w fazie prób i poszukiwań, gromadzenia doświadczeń i weryfikacji swych możliwości. Prawdopodobnie uzyska on w przyszłości bardziej uściślony i jednoznaczny wymiar, a także doprecyzuje i urealni swój program teoretyczny i praktyczny. Jednak jako dość atrakcyjny w środowiskach intelektualnych i kulturotwórczych, a także zyskujący na popularności ruch umysłowy i intencjonalno-praktyczny zasługuje na uwagę, dialog i dyskusję<sup>6</sup>.

Przykładowo rzecz biorąc, bardzo interesująca z punktu widzenia podjętego w tym rozdziale zagadnienia, jest jedna z naczelnych koncepcji antropologiczno-humanistycznych uniwersalizmu, a mianowicie idea *homo universalis*. Jest ona wiązana z etyką uniwersalistyczną (globalną), z dążnością

<sup>5</sup> Por. J. Kuczyński, *Universalism as the Vision of New Covenant Thinking - Wisdom - Love*, „Dialogue and Humanism. The Universalist Quarterly” 1993, nr 2, s. 21-31.

<sup>6</sup> Por. J. Szmyd, *Uniwersalizm — wyzwaniem dla humanizmu świeckiego*, „Res Humana” 1994, 1(10), s. 9-11.

do głębszego pojednania człowieka z człowiekiem we współczesnym świecie, człowieka z przyrodą, Uniwersum; do stwarzania społecznego klimatu dla wzajemnego poszanowania, sympatii, tolerancji, współczucia; do wspólnego wysiłku na rzecz eliminowania gwałtu, przemocy w stosunkach międzyludzkich, egoizmu, rasizmu, nacjonalizmu; do respektowania odmiennych wierzeń, światopoglądów, stylów życia; do dostrzegania w każdej jednostce ludzkiej „niepowtarzalnego mikrokosmosu” i niewymienialnej wartości; do dbałości o jakość życia własnego, życia innych ludzi; wreszcie, do uznania życia za wartość nierelatywną<sup>7</sup>.

Wróćmy jeszcze do stanowiska zajmowanego przez filozofów z kręgu postmodernizmu: Jeana F. Lyotarda, Jacquesa Derridy, Richarda Rorty’ego i innych. Przypuszczać można, że ich skrajny sceptycyzm, a nawet nihilizm w sprawie społecznych i kulturotwórczych funkcji filozofii współczesnej odsłania - mimo ewidentnej swej skrajności i niepełnej prawomocności w świetle dostępnych faktów empirycznych - funkcjonalną słabość i niemoc wielu kierunków i orientacji współczesnej filozofii łącznie - a może przede wszystkim - z jej postmodernistycznym nurtem. Niemniej nie da się mu przypisać zupełnej racji. Podobnie — o czym była już mowa — jak nie da się uznać całkowitej zasadności i dostatecznego realizmu jego przeciwieście, czyli uniwersalizmowi. Jak to często bywa, także i tu racja znajduje się prawdopodobnie gdzieś pośrodku: tzn. pomiędzy dwoma skrajnymi i przeciwbiegunowymi stanowiskami.

4. Rozpatrzmy tę hipotezę na przykładzie, możliwej do wyobrażenia, roli filozofii współczesnej w kształtowaniu szerszych odmian tożsamości zbiorowości ludzkich, biorąc pod uwagę przede wszystkim zjawisko tzw. tożsamości europejskiej.

Spróbujmy więc w skrócie i nieuchronnym uproszczeniu odpowiedzieć na niektóre nasuwające się w pierwszej kolejności pytania. Przede wszystkim zastanówmy się nad aktualnym stanem procesów, które uznać by można za wyznaczniki — pozytywne lub negatywne — przemian mentalnych, określanych hasłowo jako proces kształtowania tożsamości europejskiej. Następnie odpowiedzmy w odniesieniu do jakich typów filozofii, czy do jakich treści lub wytworów filozoficznych można żywić jakieś oczekiwania, co do ich roli i funkcji w interesującym nas procesie. Z kolei spróbujmy określić, co i w jakiej perspektywie czasu filozofie te lub określone treści filozoficzne mo-

<sup>7</sup> Por. tamże.

gą uczynić na rzecz tożsamości europejskiej? W końcu odpowiedzmy na pytanie o to, w jaki sposób takie czy inne filozofie przyczyniać się mogą do kształtowania i umacniania owej tożsamości?

W odpowiedzi na pierwsze z powyższych pytań daje się przede wszystkim skonstatować, że tożsamość europejska jako określony fenomen mentalny i behawioralny jest ciągle jeszcze w większym stopniu zadaniem i oczekiwaniem aniżeli spełnieniem i urzeczywistnieniem. O wiele bardziej zaawansowane i wyklarowane w swym kształcie i w swej perspektywie są procesy integracyjne w sferze struktur gospodarczych, ekonomicznych, naukowo-technicznych, prawnych, politycznych itp. Przy czym towarzyszy im głęboki kryzys kultury zachodniej, zwłaszcza w sferze wartości i komunikacji międzyludzkiej; kryzys odślaniany i objaśniany w swej niepokojącej dramaturgii zarówno przez pewne filozofie (np. przez egzystencjalizm, personalizm, psychoanalizę humanistyczną i inne), jak i przez instytucje religijne, zwłaszcza katolickie z okresu pontyfikatu papieża Jana Pawła II i Benedykta XVI.

Do najbardziej symptomatycznych przejawów owego kryzysu zalicza się m.in. załamanie tradycyjnie ukształtowanych porządków wartości, ich skrajną relatywizację, rozpad więzi rodzinnych, środowiskowych, narodowych, atomizację i mechanizację stosunków międzyludzkich, osłabienie spontanicznej solidarności ludzkiej, przerost interesowności indywidualnej i egoistyczności, depersonalizację i reifikację jednostki ludzkiej, kryzys autorytetów i wzorców osobowych, desakralizację życia, pomniejszenie zdolności komunikacji z innymi itp.

Jak pisze L. Kołakowski:

Uganiecie się za nowymi formami religijności, sukcesy rozmaitych sekt charyzmatycznych, sondowanie głębi i legend wiecznie tajemniczego Orientu, rozmaite techniki kolektywnej psychoterapii - wszystko to są symptomy tego samego dziwaczego schorzenia, jakie wyrasta z niejasnego poczucia, iż utraciliśmy zdolność i miejsce tzw. bezpośredniej komunikacji<sup>8</sup>.

Temu zjawisku towarzyszy wiele innych negatywnych i niesprzyjających kształtowaniu szerszych, ponadnarodowych wspólnot duchowych i komunikacji pomiędzy poszczególnymi narodami, tradycjami, kulturami itp. Zaliczyć do nich daje się m.in. wzrost w niektórych krajach europejskich i pozaeuropejskich nastrojów i ideologii nacjonalistycznych, a nawet szowi-

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *Wież utracona*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 28.

nistycznych, umacnianie się w oparciu o irracjonalne przesłania tradycyjnych więzi etnicznych i różnych partykularyzmów lokalnych, ksenofobii, niechęci i uprzedzeń.

Niemalą negatywną rolę odgrywają tu też różne lęki, obawy i niepokoje o przyszłość integrującej się wspólnoty europejskiej.

Tendencje identyfikacyjne tej wspólnoty usytuowane są więc w bardzo złożonym, i jak się rzekło, dość często niesprzyjającym kontekście czynników i uwarunkowań natury psychologicznej, społecznej, narodowej i kulturowej. Z tego też powodu wymagają zdecydowanego i silnego wsparcia ze strony takich sił i czynników intelektualnych, które dotąd mniej angażowały się na tym polu. Chodzi tu zwłaszcza o wsparcie ze strony myśli filozoficznej, która ma w tej dziedzinie swej aktywności interesujące i godne uwagi precedensy, choćby np. u E. Kanta, Edwarda Husserla, Ffordea Jaspersa i innych. Być może, potrzebna byłaby nawet jakaś osobna i wyspecjalizowana refleksja filozoficzna, np. w postaci filozofii współczesnej duchowości europejskiej, czy filozofii identyfikacji duchowej wspólnot europejskich na początku XXI stulecia.

Do stworzenia takiej filozofii jest zapewne daleko. Podobnie jak daleka jest droga do jakiejś filozofii globalnej czy uniwersalnej, za którą optuje ruch uniwersalistyczny i inne orientacje intelektualne. Nasuwa się więc pytanie, które formy i treści z filozofii zastanych mogłyby tu odegrać jakąś znaczącą rolę i dlaczego właśnie w nich pokładać by można nadzieje?

W odpowiedzi stwierdzić można, że roli tej z oczywistych względów spełnić nie może żaden z osobna wziętych kierunków filozoficznych, np. fenomenologia czy personalizm, albo też jakaś przyszłościowa wersja systemu filozoficznego. Nie może jej spełnić z tego względu, że do tej osobliwej a trudnej funkcji żadna z nich nie jest odpowiednio merytorycznie i funkcjonalnie przysposobiona. Do roli tej nie jest należycie uzdatniona problematyka ontologiczna i epistemologiczna zastanych kierunków filozoficznych. Podobnie rzecz się ma — z punktu widzenia interesującej nas tu funkcji filozofii - z problematyką ogólnometodologiczną i paroma jeszcze innymi specjalizacjami i dyscyplinami filozoficznymi, np. z filozofią nauki, przyrody, religii czy estetyką. Wynika to z tego, że wymienione specjalizacje i dyscypliny nie dotyczą sfery zagadnień, która ma związek z problemem tożsamości szerszych wspólnot ludzkich, ewentualnie odnoszą się doń marginalnie<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Por. J. Kuczyński, *Uniwersalizm jako metafizologia*, dz. cyt.

Kreatywną rolę w kształtowaniu poczucia i świadomości tożsamości ponadnarodowych, w tym tożsamości europejskich wspólnot ludzkich, może prawdopodobnie wypełnić typ myślenia przynależący do uniwersalnego wymiaru filozofii. Chodzi tu o ogólny sposób podejścia do zagadnień świata i człowieka polegający, mówiąc w uproszczeniu, na nieustannym stawianiu pytań i na poszukiwaniu coraz pełniejszych, nieostatecznych jednak, odpowiedzi; na wystrzeganiu się inklinacji dogmatycznych, ortodoksyjnych, fundamentalistycznych; na poszukiwaniu coraz to nowych, bardziej ogólnych niż dotychczasowe, a tym samym - w pewnej mierze - uniwersalnych formuł myślenia<sup>10</sup>; na otwartości na odmienne opcje i style myślenia; na stałym krytycyzmie i autokrytycyzmie, wnikliwości i istotowości poznawczej, dialogiczności i dyskusyjności, transnarodowości i transregionalności itp.<sup>11</sup>; na tendencji do przekraczania opisu, wyjaśniania i interpretacji badanego przedmiotu w kierunku jego rozumienia, immanentnego przyswajania i stałego - by tak rzec - „otwierania rzeczywistości”<sup>12</sup>. „W filozofii - pisze Bertrand Russell - nie ma miejsca na dogmaty, ceremonie, czy jakiegokolwiek uświęcone byty, choćby nawet poszczególni filozofowie uparcie w tę stronę dryfowali”<sup>13</sup>.

Wydaje się, że tego rodzaju sposób myślenia, typowo czy też uniwersalnie filozoficzny, z natury swej stwarza bardziej niż inne typy myślenia ludzkiego (np. religijny, mityczny, potoczny, mistyczny) dogodne pole dla porozumienia i zrozumienia międzyludzkiego, dla lepszej komunikacji między ludźmi, dla otwartości wzajemnej i dialogu, dla odnajdywania i pełniejszego uświadamiania tego, co łączy i tego, co dzieli. W konsekwencji przeciera ono ścieżki dla możliwych płaszczyzn wzajemnej identyfikacji, a w każdym razie dla zbliżenia i porozumienia.

Podobną funkcję, ale już na inny sposób, pełnić mogą - i niekiedy pełnią — niektóre, używając terminologii Tadeusza Kotarbińskiego, działy filozofii praktycznej: etyki normatywnej, filozofii społecznej, filozofii kultury, sztuki, cywilizacji, itp.

Przykładem dobrze usposobionego do tej funkcji działu filozofii może być też historia filozofii i odpowiednie jej opracowania. Za wzorzec służy

<sup>10</sup> Por. A. L. Zachariasz, *Uniwersalność filozofii a tradycja narodowa*, w: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, T. Chrobak i Z. Stachowski (red.), Rzeszów 1995, s. 25-35.

<sup>11</sup> Por. W. Sztumski, *Nacjonalizm i transregionalizm filozofii*, s. 37—41.

<sup>12</sup> Por. L. Szulakiewicz, *Uniwersalność filozofii i filozofowanie w Polsce*, s. 69-75.

<sup>13</sup> B. Russell, *Mądrość Zachodu*, tłum. W. Jacórzyński, M. Wichrowski, Warszawa 1995.

znane i cenione dzieło z zakresu historii filozofii B. Russella, pt. *Mądrość Zachodu (Wisdom of the West)*<sup>14</sup>. Zawarty w nim głęboki i oryginalny, a zarazem syntetyczny i przystępny wykład dziejów filozofii zachodnioeuropejskiego kręgu kulturowego ukazuje wyraziście wspólnotę kultury intelektualnej i tradycji duchowej Europejczyków, ich podstawowe paradygmaty myślowe, wzbudzając u czytelnika poczucie więzi z ową wspólnotą, a nierzadko też i nastawienie identyfikacyjne. Równocześnie jednak historia filozofii - czego w pracy B. Russella niestety brakuje - jak również inne działy filozofii, takie np. jak filozofia kultury, czy filozofia społeczna, jeśli mają odegrać znaczącą rolę w interesującym nas tu procesie kształtowania tożsamości szerszych, wielonarodowych wspólnot ludzkich, powinny zawierać w sobie, bez nadmiernej redukcji, pewne pierwiastki narodowe, a nie wyłącznie uniwersalne. Nie powinny też być one oderwane od „ducha” poszczególnych narodów, ich charakteru, etosu, psychiki i tradycji. Przeciwnie, winny one swe więzi z tymi czynnikami w pełni ujawniać i dawać im niezakamuflowany wyraz.

Jedynie jasna i otwarta, szczerza i bezstronna konfrontacja tego, co uniwersalne z tym, co partykularne, narodowe w kulturze umysłowej człowieka stwarza pewne warunki i kulturowo-psychologiczne przesłania dla interesujących nas tu mechanizmów procesów identyfikacyjnych. Przecież identyfikacja wielonarodowych wspólnot ludzkich nie kształtuje się w istocie rzeczy na zasadzie unifikacji kultur, tradycji, systemów wartości, cech charakteru narodowego, psychiki zbiorowej, filozofii i sztuki współtworzących ją narodowości czy grup etnicznych, ale na świadomej, rozumiejącej, partnerskiej i równowartościowej ich harmonizacji w większe, bogatsze, wewnętrznie zróżnicowane, ale jednak strukturalnie nie opozycyjne całości kulturowe i mentalne. W przypadku filozofii, to właśnie jej zróżnicowane narodowe pierwiastki i formy mogą znacząco dopełniać i ubogacać rozwijaną wspólnie kulturę filozoficzną, ożywiać ją i dynamizować; mówiąc inaczej — mogą one wносить coś nowego i ożywczego do filozoficznego wymiaru identyfikacji. Przykładowo, polska tradycja filozoficzna mogłaby w większym stopniu niż inne oferować swój charakterystyczny umiar w sporach filozoficznych, duże uwrażliwienie na sprawy narodowe, umiejętne poruszanie się pomiędzy racjonalnością a irracjonalnością, realizmem a romantycznością i fantazyjnością itp.

W związku z tym, że na gruncie zachodnioeuropejskim permanentnie uszczupla się — jak wiele danych wyrażnie na to wskazuje - pole dla tych me-

<sup>14</sup> Por. tamże.



chanizmów na płaszczyźnie religii, ideologii, a nawet nauki — to wobec tego winny one znajdować dla siebie coraz szerszą przestrzeń, właśnie w dziedzinie filozofii.

5. Przejdźmy na koniec do próby odpowiedzi na pytanie o sposoby wpływu filozofii (pozytywnego i negatywnego) na procesy identyfikacyjne w ramach wspólnot narodowych i wielonarodowych, mając przede wszystkim na uwadze te przemiany mentalności i postaw, które oznaczamy skrótowo mianem identyfikacji europejskiej.

Odpowiedź może być jedynie hipotetyczna i bardziej normatywna niż teoretyczno-poznawcza, jako że ta osobliwa i od niedawna skromnie ujawniająca się funkcja filozofii nie była dotąd, o ile wiadomo piszącemu te słowa, przedmiotem systematycznych dociekań filozoficznych i badań empirycznych. Pełniejszego wyjaśnienia wymaga także kwestia wpływu określonych filozofii na identyfikację narodową<sup>15</sup>. Tego typu rozważania zostały już w wielu krajach europejskich, w tym w Polsce, podjęte przez badaczy dziejów Europy i naszego kraju, przynosząc szereg interesujących rezultatów<sup>16</sup>. Natomiast o wpływie określonych filozofii czy treści filozoficznych na szersze procesy identyfikacyjne, np. w ramach współczesnych wielonarodowych wspólnot europejskich, można mówić jedynie na zasadzie pewnego prawdopodobieństwa i myślenia postulatywnego. I tylko na tej zasadzie wskażmy tu przykładowo na kilka możliwości:

Po pierwsze — filozofia poprzez swą problemowość, metodę stawiania pytań, bezfundamentalność i - by tak rzec - poznawczą nieomądloność swego myślenia, przyczyniać się może pośrednio do kreowania nastawień otwartych, bezuprzedzeniowych i krytyczno-afirmatywnych wobec „innych”, wobec różnych „wy”, „oni” itp. Wzmacniać może to, co L. Kołakowski uznaje za największą siłę europejskiej kultury i co jego zdaniem stwarza jej ciągłe perspektywy rozwojowe, tzn. jej „ducha niepewności”, „niezakończenia”, „identyczności nigdy nieutralizowanej”<sup>17</sup>.

Po drugie — filozofia ze swym przyznaniem, że niczego tak naprawdę nie wie — i wiedzieć nie może — ze swym bezustannym poszukiwaniem praw-

<sup>15</sup> Por. J. Szmyd, *Polski charakter narodowy a filozofia. Zarys zagadnienia*, w: *Filozofia i religia w kulturze narodów słowiańskich*, dz. cyt., s. 53—58.

<sup>16</sup> Por. J. Szmyd, *Polski charakter narodowy a filozofia...*, dz. cyt., s. 53-58.

<sup>17</sup> Por. L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, dz. cyt., s. 20.

dy (prawd) poprzez stawianie nowych pytań, ze swym przeświadczeniem, iż każdy obraz świata jest tylko perspektywą, a nie ostateczną całością, z wyrażaniem tego, „że jest coś jeszcze, jakoś inaczej i zawsze przekraczające nasze życie, naszą rzeczywistość, nasz świat”<sup>18</sup>, uczy pokory i krytycyzmu w stosunku do własnych „prawd” i „nieprawd” innych, własnych oczywistości i domniemanej własnej „wyższości”, do osobistych przyzwyczajęń myślowych i stereotypów, do partykularnych wierzeń i światopoglądów, a nawet do wielkich systemów filozoficznych i religijnych pretendujących do prawd absolutnych i ostatecznych wykładni świata i człowieka.

Poprzez taką właśnie postawę intelektualną znosi ona, a w każdym razie znosić może to, co wydaje się przeszkodą w drodze od człowieka do człowieka z kręgu różnych narodowości i kultur, tzn. znosi myślenie dogmatyczne i fundamentalistyczne, zamknięte i ortodoksyjne.

Po trzecie — filozofia poprzez swe mniej lub bardziej udane dochodzenie do mądrości życiowej, stałe pogłębianie wiedzy o człowieku i jego życiu, poznawcze wnikanie w jego naturę i istotę, krytyczne prześwietlanie zastanych porządków świata, wartości i horyzontu celów egzystencjalnych, toruje — torować może - drogę ku lepszemu rozumieniu i zrozumieniu człowieka, a w konsekwencji - ku zbliżeniu człowieka do człowieka, zaś w wymiarze makrospołecznym - ku zbliżeniu do siebie różnych kultur, tradycji, narodowości, tożsamości narodowych itp.

I po czwarte - filozofia z istoty przynależnych do niej funkcji ukazywać może to, czego nie są w stanie ukazać ani nauka, ani sztuka, ani nawet religia, a mianowicie generalne cele i perspektywy wspólnot europejskich, złożoność i dramaturgię ich integracji duchowej, trudności i szanse procesów identyfikacyjnych w XXI stuleciu, napięcia i opozycje pomiędzy identyfikacją narodową a identyfikacją jednostek czy narodowości ze społecznością wielonarodową i wielokulturową oraz sens tej identyfikacji i jej celowość. B. Russell pisze:

Nauka może nam powiedzieć, jak najprościej osiągnąć dany cel, ale nie może odpowiedzieć, dlaczego powinniśmy dążyć do takiego właśnie, a nie innego celu. Wiedza poza tym nie zawsze idzie ze zrozumieniem. Oprócz przyswajania sobie informacji, konieczna jest jeszcze pewna perspektywa, która pozwoli odróżnić rzeczy ważne od drugorzędnych. Dlatego właśnie pisze się historię filozofii<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Uniwersalność filozofii i filozofowanie w Polsce...*, dz. cyt., s. 69-75.

<sup>19</sup> B. Russell, *Mądrość Zachodu*, dz. cyt., s. 310—311.

6. Jeśli można by uznać za częściowo zasadne sformułowane w tym rozdziale domniemania i hipotezy, co do możliwości określonych typów filozofii lub pewnych działów i treści tej dziedziny kultury umysłowej człowieka w zakresie kształtowania pożądanych - i na teraz i na przyszłość - szerszych procesów -identyfikacyjnych wśród społeczeństw europejskich, to być może uprawniony byłby wniosek praktyczny, że należy zdecydowanie poszerzać i rozwijać we wszystkich krajach europejskich, łącznie - oczywiście - z krajami Europy Środkowo-Wschodniej, nowoczesną i w dostatecznej mierze skoordynowaną organizacyjnie i programowo edukację filozoficzną i kulturoznawczą dzieci i młodzieży oraz szeroką i możliwie skuteczną popularyzację wspólnego europejskiego, najcenniejszego dorobku myśli filozoficznej i kulturologicznej, czy - parafrazując i nieco modyfikując formułę tematyczną przywoływanego wyżej dzieła B. Russella - popularyzację *Mądrości Europy*.

## 11

**EDUKACJA FILOZOFICZNA****JAKO CZYNNIK INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ**

1. Filozofia europejskiego kręgu kulturowego może — jak się rzekło — poza znanymi jej funkcjami poznawczymi (kognitywnymi), spełniać także ważne funkcje społeczne, edukacyjne, mediacyjne i interakcyjne.

Dialog filozoficzny prowadzony ponad granicami państwowymi może w znacznej mierze przyczynić się do większego zrozumienia i poznania, a w konsekwencji do zbliżenia pomiędzy narodami, grupami etnicznymi i poszczególnymi jednostkami ludzkimi. W szczególności zaś może on być istotnym czynnikiem wzajemnego zrozumienia i zbliżenia młodszych generacji w granicach jednoczącej się Europy.

Doniosłą, choć nie dość jeszcze docenianą rolę w procesie integracji wspólnoty europejskiej spełniać może edukacja filozoficzna młodzieży różnych narodów naszego kontynentu oparta na nowoczesnych programach kształcenia.

W tym miejscu nasuwa się pytanie: Czy możliwa i celowa jest jakaś forma skoordynowanego w skali europejskiej nauczania filozofii młodzieży, oparta na wspólnym programie kształcenia i czy nauczanie to mogłoby się w jakiś sposób przyczyniać do rozszerzenia i wzmocnienia komunikacji pomiędzy młodzieżą jednoczącą się Europę?

Z punktu widzenia filozofa i długoletniego nauczyciela filozofii w polskim szkolnictwie wyższym na pytanie to można odpowiedzieć w zasadzie pozytywnie, chociaż należy zdawać sobie sprawę z dużej złożoności tego zagadnienia oraz z trudności związanych z nim prac koncepcyjnych i programowych, w tym prac nad jakąś ogólną metodą tego działania.

W metodzie tej przyjąć by należało kilka podstawowych reguł czy zasad. Oto niektóre z nich:

Nie będzie się zmierzać do opracowania całkowicie zunifikowanego programu kształcenia filozoficznego młodzieży krajów europejskich, natomiast aspirować się będzie do ustrukturalizowania określonego wspólnego trzonu czy rdzenia tego programu, do uniwersalnego wkładu treściowego do zróżnicowanych, w ramach szkolnictwa poszczególnych krajów, programów edukacji filozoficznej.

W pewnej, być może drugoplanowej części tego programu, uwzględni się różnice w sferze kultury, tradycji, mentalności oraz zainteresowań filozoficznych młodzieży różnych wspólnot narodowych. Wiadomo, choćby z obserwacji i sondaży socjologicznych, że zainteresowania filozoficzne młodzieży rosyjskiej, polskiej, czeskiej, słowackiej, węgierskiej i także zainteresowania młodzieży niemieckiej, skandynawskiej, francuskiej, angielskiej, włoskiej itp. są jednak w znacznym stopniu zróżnicowane i że nie można nie uwzględnić tego faktu przy konstrukcji wspólnego europejskiego programu kształcenia filozoficznego.

Być może, że nawet zasadniczy rdzeń omawianego programu powinien uzyskać — przynajmniej w fazie prac koncepcyjnych — jakąś alternatywną w stosunku do siebie wersję i dopiero obydwie te wersje powinny być przedmiotem dyskusji, a następnie eksperymentu dydaktycznego.

Przy opracowaniu wspólnego rdzenia europejskiego programu nauczania filozofii powinny być, jak mi się wydaje, gruntownie przedyskutowane kryteria doboru dla potrzeb edukacyjnych elementów tradycji filozofii europejskiej i zapewne także pozaeuropejskiej. Najlepiej idei integracji wspólnoty europejskiej służyć może racjonalistyczny i humanistyczny nurt tej tradycji.

W ścisłym związku z pracami nad europejskim programem nauczania filozofii młodzieży powinny być - jako ich naturalna konsekwencja - podjęte prace nad ogólnoeuropejskim podręcznikiem (czy podręcznikami) filozofii dla młodzieży, wypisami tekstów filozoficznych i innymi pomocami dydaktycznymi, a być może także prace nad wypracowaniem nowoczesnej koncepcji kształcenia nauczycieli filozofii w krajach europejskich.

Jednakże nie można absolutyzować szkolnego nauczania filozofii: wiele także można uczynić - jak wskazują na to choćby polskie doświadczenia oświatowe - na rzecz zbliżenia do siebie kultury filozoficznej młodzieży różnych krajów poprzez pozaszkolne formy szerzenia i pogłębiania tej kultury, np. poprzez turnieje i olimpiady filozoficzne, filozoficzno-dyskusyjne spotkania młodzieży itp.

Na zakończenie przedstawmy jeszcze kilka uwag, sformułowanych z punktu widzenia polskich tradycji kształcenia filozoficznego młodzieży i aktualnych potrzeb tego kształcenia w naszym kraju. Jak próbowano wykazać w opracowaniu pt. *Propedeutyka filozofii w szkole średniej - z polskich koncepcji teoretyczno-programowych*, nauczanie filozofii w polskim szkolnictwie średnim i wyższym ma stosunkowo długie i bogate tradycje, określoną teraźniejszość oraz, jak się wydaje, godne uwagi perspektywy na przyszłość. Na tradycje i teraźniejszość tego procesu oświatowego w Polsce składa się nie tylko — bardziej historyczna niż współczesna - praktyka dydaktyczna, ale także rozwinięta i wieloaspektowa myśl teoretyczna i programowa. Myśl ta kształtowała się przez długie lata w ścisłym związku z filozofią i pedagogiką europejską, głównie niemiecką, angielską i francuską i, jak każde zjawisko intelektualne i społeczne, miała ona w swoim rozwoju okresy wzlotów, jak to miało miejsce w latach 20., 30., 80. XX w. oraz okresy obniżonego lotu i poważnych ograniczeń, jak to było np. w latach 40. i 50. minionego stulecia, latach przypadających na okres ostatniej wojny, a następnie na czas realnego socjalizmu w Polsce.

Dorobek tej myśli pochodzący z czasów jej rozwoju jest bardzo interesujący i znaczący, chociaż rzecz jasna, w wielu momentach kontrowersyjny i o osłabionej już aktualności. Jednakże mimo takich czy innych ograniczeń i słabości jest on, jak się wydaje, istotnym wkładem do europejskiej myśli filozoficzno-dydaktycznej. Z tego też względu może on być uwzględniony jako jeden z punktów odniesienia we współczesnych badaniach problemu edukacji filozoficznej młodzieży europejskiej.

Z drugiej wszakże strony często przeprowadzana w polskim szkolnictwie zmiana programów nauczania, w tym planowane, ale nie urzeczywistnione powszechne nauczanie filozofii we wszystkich typach szkolnictwa średniego w odnowionej formule programowej i organizacyjnej oraz wstępna faza prac nad programem tego kształcenia, stwarzają zapotrzebowanie na nowoczesną myśl dydaktyczną i programową, kojarzoną z ideą europejskiej integracji.

Istnieje prawdopodobnie pewna możliwość synchronizacji prac nad wspólnym europejskim programem kształcenia filozoficznego młodzieży

oraz ewentualnymi przygotowaniami do nowej formy edukacji filozoficznej w polskim szkolnictwie. Można sądzić, że szkolnictwo to mogłoby i powinno z korzyścią dla siebie jako jedno z pierwszych w Europie podjąć eksperymentalnie w procesie dydaktycznym rozwiązania modelowe w zakresie nowoczesnej, względnie ujednoliconej edukacji filozoficznej młodzieży krajów europejskich.

## 2. Kilka uwag dodatkowych.

Europejczyków łączy zobowiązanie wobec wspólnej tradycji filozoficznej, którą znamionuje orientacja na prawdę, umiłowanie mądrości, oświecenie umysłów, a także uznanie dla sporu intelektualnego wiodącego do prawdy.

W związku z takim charakterem owej tradycji każdy wykład filozoficzny w europejskim kręgu kulturowym wymaga wolności w zakresie wyboru jego tematu, sposobu przeprowadzenia, w sferze uwarunkowań organizacyjnych itp., co pozostaje w opozycji do „państwowego funkcjonowania” filozofii, wspieranego niekiedy przez instytucje państwowe, czy innego „monopolu” edukacyjnego.

Złożone uwarunkowania wykładu filozoficznego, wynikające m.in. z różnic tradycji i tożsamości narodowych, charakteru narodowego itp. nie pozwalają na jego deklaratywne ujednolicenie, a idea jedności europejskiej w tym wykładzie może oznaczać jedynie koncepcję pewnej kooperacji, a nie centralistycznego ujednolicenia.

Wykład filozofii może, podobnie albo nawet lepiej niż wykład z innych przedmiotów nauczanych w szkołach europejskich, „umożliwiać tworzenie pomostów ku innym narodom”.

Wysiłki, podejmowane m.in. przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Profesorów Filozofii (Association Internationale des Professeurs de Philosophie), mające na celu wypracowanie jakiegoś wspólnego europejskiego programu(ów) nauczania filozofii i związanego z nim podręcznika(ów) są celowe i należy je kontynuować. Wystrzegać się jednak trzeba groźących tu różnych uproszczeń i rozwiązań doraźnych, a postępować rozważnie, długofalowo, podejmując porównawcze badania naukowe (socjologiczne, psychologiczne i inne) nad tym, co zbliża i co różni poszczególne narody. Należy także zastanowić się nad potrzebami i problemami filozoficznymi współczesnej młodzieży europejskiej, tak, aby móc ustalić zarówno pola różnic, jak i pola podobieństw w przyszłych programach i podręcznikach nauczania filozofii młodzieży w krajach jednoczącej się, nie bez trudu i kłopotów, Euro-

py. Należałoby przy tym opracować, następnie urzeczywistniać w dydaktyce programy niektórych wspólnych wykładów z zakresu określonych tematów i problemów mających szczególne znaczenie z punktu widzenia idei wspólnoty europejskiej, np. zajęć dydaktycznych dotyczących filozoficznej wykładni człowieka, jednostki ludzkiej, osobowości, filozoficznych i kulturowych aspektów tożsamości narodowej i kulturowej, itp.

Nie powinno się zmierzać — jak zaznaczyliśmy uprzednio — do całkowitego ujednolicenia programu nauczania filozofii w krajach europejskich, ale raczej pracować nad wspólnym trzonem treści programowych i jego ewentualnymi alternatywami, w ramach zróżnicowanych programów kształcenia, w których obok jednolitego rdzenia treści nauczania uwzględni się problematykę wychodzącą naprzeciw odmiennych w sferze różnych tożsamości narodowych kultur, tradycji i mentalności społeczeństw zainteresowań filozoficznych młodzieży.

Opracowywane programy winny być przedmiotem stałej dyskusji i analizy oraz powinny być weryfikowane w procesie dydaktycznym, w tym także poprzez odpowiednie eksperymenty dydaktyczne.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

---

RELIGIA A IDENTYFIKACJA NARODOWA.  
CHARAKTER NARODOWY A RELIGIJNOŚĆ POLSKA.  
REFLEKSJE TEORETYCZNE



1. Jedną z charakterystycznych właściwości współczesnego religioznawstwa jest m.in. to, że staje ono ponownie przed koniecznością rozwiązywania podstawowych i poniekąd tradycyjnych problemów dotyczących jego przedmiotu, a także sposobów uprawiania go jako dyscypliny naukowej. Nie jest to jednak przejaw jakiegoś głębszego kryzysu tej nauki, przeciwnie — to oznaka stosunkowo wysokiego stopnia jej rozwoju i samowiedzy oraz pewnego przełomu w sferze paradygmatów współczesnych nauk społecznych i humanistycznych.

Problem główny wiąże się przede wszystkim z samym pojęciem religii. Rozwój badań, poszerzanie się i pogłębianie wiedzy naukowej o tym fenomenie oraz różnorakie jego transformacje ukazują coraz to nowe horyzonty religii, modyfikują tradycyjne poglądy na jej naturę i funkcje, związki z kulturą, czynnikami społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi, świadomością zbiorową i jednostkową, obyczajem, tradycją, życiem codziennym itp. W konsekwencji zmieniają się i modyfikują tradycyjne i konwencjonalne pojęcia religii, zmienia się dziedzina dotychczasowych konstruktów teoretycznych i kategorialnych odnoszonych do rzeczywistości uznawanej za religijną. Można nawet powiedzieć, że wykruszają i załamują się stare paradygmaty myślowe w obszarze religioznawstwa. Ciasnymi i niezupełnie przylegającymi do przedmiotu badań religioznawców staje się wiele pojęć, definicji i określeń religii wcześniej wypracowanych w religioznawstwie, filozofii religii i teologii. Z drugiej strony próby jakiegoś ponownego i jednoznacznego zredefiniowania religii uchodzą w kręgach czołowych jej badaczy za niewykonalne, a nawet niepotrzebne. Wystarczają robocze, aktualnym stanem

wiedzy i metodologii wyznaczane, ujęcia teoretyczne tego zjawiska, ujęcia przy swej warsztatowej instrumentalności w miarę szerokie, otwarte na dalsze dookreślenia, uwolnione od zaciemnień monokulturowych, ideologicznych, wyznaniowych, światopoglądowych, teologicznych itp.<sup>1</sup>

0 wiele istotniejszą i potrzebniejszą od sprawy definicji religii - sądzi wielu autorów — jest faktyczna, obiektywna i gruntowa wiedza o tym wszystkim, co kojarzy się z szeroko pojętą religią. Taka pogłębiona teoria tzw. rzeczywistości religijnej, teoria, której niedostatki ciągle religioznawstwo dotkliwie odczuwa, powinna być dostatecznie bogata i adekwatna do złożonego, ale stopniowo coraz pełniej odsłaniającego się przed badaczem przedmiotu jego eksploracji fenomenu, jakim jest religia.

2. Potrzeby teoretyczne i pojęciowo-kategorialne współczesnego religioznawstwa dostrzegalne są zatem najwyraźniej przy konkretnych zagadnieniach badawczych i różnicują się one na różnych obszarach kulturowych, cywilizacyjnych, etnicznych i religijnych. Przykładowo, prawdopodobnie nieco inaczej dostrzegałby je badacz japońskich czy hinduskich tradycji religijnych, aniżeli uczony zajmujący się głównie religią w kontekście dziejów, kultury i realiów społeczno-politycznych Polski i innych krajów Europy Środkowej. Ograniczając tę kwestię nie do sfery kategorii religioznawczych, niezbędnych w badaniach nad fenomenem polskiej religijności i zbliżonych doń formacji religijnych, takich np. jak religijność litewska, słowacka, serbska, chorwacka itp., potrzeby te jawią się podobnie i zarazem bardzo charakterystycznie. Z tego też powodu znacznie bardziej potrzebne wydaje się wprowadzenie do badań religioznawczych takich pojęć i kategorii, jak: „dzieje narodowe”, „kultura narodowa”, „świadomość narodowa”, „tożsamość narodowa”, „charakter narodowy”, „etos narodowy” itp.

3. Wykażmy tę potrzebę i ewentualne pożytki poznawcze wynikające z jej uwzględnienia na przykładzie jednej z wymienionych wyżej kategorii tzn. charakteru narodowego. Wybór tej kategorii do omówienia w tym rozdziale podyktowany jest przede wszystkim przeświadczeniem o jej znacznej przy-

<sup>1</sup> C. Geertz, *Religion as a Cultural System. Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966; T.E. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting cognition and culture*, Cambridge 1990; J.S. Jensen, *What Sort of 'Reality' is Religion*, referat 1992. [Omówienie w: J. Szymd, *Religia w procesie przemian społeczno-politycznych. Uwagi o vermonckiej konfederacji IAHR*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, nr 1 (163)]; M. Pye, *Religion: Shape and Shadow*, „Numen” 41 (1994), 1 (51—57).

datności w badaniach nad pewnymi odmianami religijności zbiorowej, takimi np. jak religijność katolicka - ukształtowana w polskich warunkach historycznych, społecznych i kulturowych - czy podobne doń odmiany zbiorowego życia religijnego z innych obszarów etnicznych i kulturowych. Przeświadczenie to wsparte jest o interesujące precedensy zastosowania w badaniach nad religijnością ludową w Polsce pojęć znaczeniowo zbliżonych do charakteru narodowego (S. Czarnowski, S. Bystroń, Edward Ciupak, ks. Władysław Piwowarski, W. Pawluczuk i inni)<sup>2</sup> oraz o własne próby wykorzystania tej kategorii przy wyjaśnianiu niektórych zagadnień dotyczących świadomości narodowej<sup>3</sup>. Równocześnie wybór ten wynika ze sprzeciwu wobec niedostatecznego uznania walorów poznawczych tej kategorii we współczesnym religioznawstwie, a także z reakcji na różne niechęci i opory w stosunku do niej w kręgach polskich i ościennych religioznawców, mające - jak sądzę - swe główne źródła w braku refleksji metodologicznej dotyczącej tej istotnej — jak się okazuje — kategorii badawczej.

4. Jak można rozumieć pojęcie charakteru narodowego? Jaką da się przyjąć jego konotację dla potrzeb naszych rozważań? Możliwości jest stosunkowo wiele, gdyż pojęcie to — i tu przyznajmy jego oponentom pewną rację — jako wieloznaczne i niedookreślone, używane jest w różnych znaczeniach. Jedni rozumieją przez charakter narodowy dominujący wśród danego narodu typ osobowości, inni traktują go jako pewien stereotyp zachowania narodu, będący psychospołecznym wytworem jego losów dziejowych i tradycji kulturowej<sup>4</sup>. Jeszcze inni - i autor - przychylają się do tego stanowiska — podchodzą do konotacji tego, w istocie rzeczy modelowego pojęcia, drogą postępowania opisowo-wartościującego, wiążąc z nim określony syndrom względnie trwałych, a zarazem swoistych cech umysłowości i postępowania

<sup>2</sup> Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dzieła*, t. I, Warszawa 1956; J. Bystroń, *Kultura ludowa*, Warszawa 1936; W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji*, Warszawa 1971; K. Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polska” 1958, t. I; E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973; *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983; W. Pawluczuk, *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Por. J. Szmyd, *Świadomość niepodległości jako uryraz charakteru narodowego*, w: *Idea niepodległości i suwerenności narodowej w polskiej myśli politycznej XIX i XX wieku*, dz. cyt., s. 284—297; *Postawa wobec władzy a charakter narodowy*, w: *Władza i społeczeństwo w najnowszych dziejach Polski*, dz. cyt., s. 9-27.

<sup>4</sup> Por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, dz. cyt.; A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, dz. cyt.; S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, dz. cyt.

danej zbiorowości narodowej, dokonując bardziej lub mniej wyczerpującej i pogłębionej ich charakterystyki i waloryzacji<sup>5</sup>.

Zestaw cech osobowych i mentalnych konstytuujących wraz z wieloma jeszcze innymi cechami i właściwościami tę modelową strukturę, którą nazwaliśmy tu charakterem narodowym Polaków, ma pewien odpowiednik po stronie rzeczywistości psychospołecznej, tzn. w obrębie realnie występujących, tak w przeszłości jak i teraźniejszości, typów osobowości i świadomości konkretnych jednostek przynależnych do narodowej wspólnoty<sup>6</sup>. Pojęcie charakteru narodowego odnosi się zatem - jak to już wcześniej zaznaczyliśmy — do określonego zbioru charakterystycznych, a zarazem wspólnych cech mentalności i postaw wielu pokoleń Polaków, ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych życia zbiorowego i jednostkowego. Cechy te tworzą pewną całość mentalno-zachowaniową, czy pewną strukturę psycho-świadomościową i behawioralną, która rządzi się prawami właściwymi dla zjawisk całościowych, holistycznych w sferze ludzkiej świadomości i społecznej aktywności, dla której właściwe jest m.in. to, że poszczególne składniki tej całości pozostają w różnorodnych wzajemnych relacjach i w rozmaity sposób warunkują się wzajemnie. Równocześnie uzależnione są one w pewnej mierze od całości.

5. W te wzajemne relacje i zależności uwikłane są m.in. określone składniki charakteru narodowego i religijności. Ich wynikiem są różnorodne zmiany i przekształcenia obydwu współczynników. Rzecz jasna, relacja: charakter narodowy - religijność nie jest ani jedyną, ani dominującą w procesach kształtujących te dwa zjawiska. Zachodzi tu wiele innych i przeważnie w stosunku do niej nadrzędnych relacji, np. takich, jak: dzieje narodowe, kultura narodowa, tradycja, obyczaj, czynniki społeczne a religijność. Relacja: charakter narodowy — religijność jest w tym złożonym splocie różnorodnych współzależności jedną z wielu, i zapewne nie najważniejszą, nierozstrzygającą o przemianach i charakterze powiązanych w niej zjawisk. Niemniej jest ona istotna i nie do pominięcia w badaniach społecznych i religioznawczych.

<sup>5</sup> Por. *Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, wybór i oprac. J. Gintel, dz. cyt.; *Polaków portret własny*, praca zbiorowa, dz. cyt.; E. Lewandowski, *W-kręgu religii i historii*, dz. cyt.; S. Piskor, *O tożsamości polskiej*, dz. cyt.; *Oblicza polskości*, dz. cyt.

<sup>6</sup> Por. E. Brzezicki, *O potrzebie rozszerzenia typologii Kretschmera*, dz. cyt.; A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, dz. cyt.

Oczywistą jest również rzeczą, że nie wszystkie składniki charakteru narodowego pozostają w takim czy innym odniesieniu do religijności, i odwrotnie - nie wszystkie komponenty religijności rzutują w pewien sposób na charakter narodowy. Rodzaj i skala korelatów w interesującej nas tu relacji jest dopiero do bliższego ustalenia w odpowiednich badaniach. Można by jednak zaryzykować twierdzenie, że na przemiany, specyfikę i charakter polskiej religijności miały w przeszłości i być może wciąż jeszcze mają wpływ takie m.in. składniki polskiego charakteru narodowego, jak: przerost w ludzkiej podmiotowości czynnika emocjonalnego i wolicjonalnego nad rozumowym i zdroworozsądkowym, fantazyjnego i utopijnego nad realistycznym, łatwej wiary w przychylność i pomoc sił transcendentnych lub wyjątkowych okoliczności nad obiektywną oceną własnych aktywów i możliwości, ufności w to, że „jakoś to będzie” nad realistycznym przewidywaniem biegu wydarzeń, słowem - przerost pierwiastka irracjonalnego i romantyczno-mitycznego nad myśleniem racjonalno-pozytywnym i działaniem „organicznym”. „Wybijała emocjonalność łączy się u nas z myśleniem o typie fantazyjnym [...] — pisze katolicki badacz tego zagadnienia<sup>7</sup>.

Zaznaczamy, że ważna funkcja czynnika irracjonalno-romantycznego i mitycznego utrzymała się w świadomości i postawie narodowej Polaków m.in. dlatego że znalazł on dobre dla siebie podglebie w dominującym w narodzie typie psychiki czy duchowości zbiorowej.

A oto dalsze składniki polskiego charakteru narodowego, które być może korelują w jakiejś mierze ze specyfiką polskiej religijności: łatwe uleganie myśleniu życzeniowemu, rozwartość między myśleniem życzeniowym a konkretno-realistycznym, między ideałem a rzeczywistością, „bujanie w obłokach”, „słomiany ogień uczuć”, powierzchowny tradycjonalizm, nadmierna skłonność do świętowania i celebracji zdarzeń życia prywatnego, państwowego, kościelnego („naród świętujący”), zbyt przywiązanie do symboliki narodowej i religijnej, tradycji narodowej, etosu rodzinnego itp.

Część składników i cech polskiego charakteru narodowego, np. przerost emocjonalności nad racjonalnością, myślenia życzeniowego nad realizmem, przywiązanie do tradycji i symboliki itp. nie tylko w pewien sposób określa polską religijność, ale tkwi w niej integralnie, tworząc swoisty narodowo-religijny syndrom cech mentalnych i zachowaniowych. Z drugiej zaś strony szereg cech przeciętnego typu religijności w Polsce, np. takich, jak: sensualistyczno-

<sup>7</sup> Por. S. Witek, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, dz. cyt.

-rytualny charakter, zakorzenienie w tradycji narodowej i obyczajowej, związek z etosem rodzinnym, powierzchowność, słabe uteologicznienie, potrzeba uzewnętrzniania przeżyć religijnych, ich fasadowość, identyfikacja z wartościami narodowymi, z polskością, tradycjonalizmem itp. jest tak głęboko powiązanych z tradycyjną mentalnością zbiorową Polaków, że uznać je właściwie można za charakterystyczny składnik polskiego charakteru narodowego.

6. Współzależność charakteru narodowego Polaków i specyficznej ich religijności rozważać można na kilku płaszczyznach i wyróżnić w nich szereg zagadnień badawczych. Po pierwsze — może to być płaszczyzna genezy i przemian w dziejach narodowych obydwu tych zjawisk. Po drugie — płaszczyzna współkształtowania własnego miejsca i roli w kulturze narodowej. Po trzecie — płaszczyzna wzajemnego wpływu na własne transformacje. Po czwarte — płaszczyzna wzajemnego — tak historycznego, jak i współczesnego — wpływu na specyfikę i charakter obydwu powiązanych ze sobą fenomenów. Oczywiście, płaszczyzn tych daje się wyróżnić znacznie więcej, a w każdej znaleźć można szereg konkretnych zagadnień badawczych, możliwych do podjęcia w badaniach historycznych, kulturowych, etnologicznych, socjologicznych, psychospołecznych, czy w odpowiednich badaniach interdyscyplinarnych. Zatrzymajmy się przy niektórych z nich, wybranych przykładowo z zakresu problematyki związanej z procesem adaptacji religii uniwersalnej do kultury i tradycji narodowej oraz do mentalności i obyczajowości niektórych grup i warstw społecznych.

W procesie tym, jak to częściowo wykazali w naszej literaturze naukowej m.in. S. Czarnowski, J. S. Bystróż, J. Tazbir i inni, na pierwszym planie ujawnia się struktura i dynamika interrelacji pomiędzy kulturą, tradycją, obyczajowością podstawowych grup społecznych — w tym wypadku szlachty i chłopstwa — ich psychiką i mentalnością a religią. Ujawniają się w nim też bardzo charakterystyczne i zarazem nieuchronne dla religii i religijności skutki zderzenia uniwersalnego modelu katolicyzmu rzymskiego z kompleksem czynników narodowo-etnicznych, społecznych i kulturowych. Chodzi m.in. o zjawisko tzw. polonizacji katolicyzmu na ziemiach polskich, mówiąc w skrócie — nasycenia go różnymi pierwiastkami tego syndromu cech mentalnych i zachowaniowych, które oznaczyć można terminem „polskość”; następnie o zjawisko „nacionalizacji” tej formacji religijnej, tzn. łączenia, a nierzadko nawet utożsamiania treści doktrynalnych i teologicznych z wartościami i ideałami narodowymi, w wyniku czego ukształtował się stereotyp „Po-

lak katolik”; wreszcie o zjawisko, z jednej strony „sarmatyzacji” katolicyzmu i jego religijności, czyli przystosowywania go i zarazem ograniczania do określonej postaci subkultury i mentalności szlachty, a drugiej - o zjawisko nakładania na uniwersalny katolicyzm ludowych form obyczajowych i mentalnych.

Zjawisko „polonizacji”, „nacionalizacji” katolicyzmu i dostosowywania go do psychicznego charakteru podstawowych warstw społecznych pociąga za sobą dalsze skutki. Oto z jednej strony powoduje ono większą lub mniejszą modyfikację, a nawet deformację i symplifikację treści i formy religii adaptowanej, mieszanie ich z treściami i formami pozareligijnymi, np. narodowymi, etnicznymi, regionalno-obyczajowymi, folklorystycznymi itp., z drugiej natomiast strony powoduje głębsze zakorzenienie się religii w glebie, do której jest ona adoptowana, uwikłanie jej w tradycję, obyczaj, etos narodowy, kultury regionalne, a więc w sferę czynników, które ją nie tylko utwierdzają w obszarze akomodacyjnym i wpływają na jej kształt, często deformują i spływają, ale także znacząco wpływają na spowolnienie jej przemian, petryfikację, zawężenie otwartości, tradycjonalizm itp. Oddziaływanie jest tu jednak dwustronne. S. Czarnowski pisał o tym następująco:

Przyjęta raz religią dąży do urobienia środowiska społecznego według tego wzoru, który z sobą przynosi. Że jednak to środowisko nie jest bierną materią, ale zbiorowością żywą i tym samym czynną, dążącą nieprzeparcie do wyrażenia się możliwie pełnego w każdej dziedzinie, wyciska ono swoje piętno własne na religii. Wprowadza do niej obce pierwiastki wierzeniowe i obrzędowe, łączy jej praktykę z wartościami społecznymi nic niemającymi z nią wspólnego. Przekształca ją na swój użytek, na swój obraz i podobieństwo<sup>8</sup>.

Dodajmy, że adaptowana i przekształcana religia wpływa wtórnie na zbiorowość narodową i społeczną, utwierdzając w niej tradycyjne stereotypy myślenia i zachowania, utrwalając rytmy życia zbiorowego i indywidualnego, integrując społeczności, ale stwarzając zarazem — co jest i dzisiaj bardzo widoczne - pewne bariery czy utrudnienia dla ich otwartości, modernizacji cywilizacyjnej i kulturowej.

Z powyższym twierdzeniem S. Czarnowskiego współbrzmi interesująca wypowiedź ks. J. Tischnera, dotycząca wpływu na polską religijność narodowego dramatu dziejowego i kształtowaną przez niego specyficzną mentalność Polaków oraz ich myślenie religijne: czynniki współkształtujące się i współzależne.

<sup>8</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, t. 1, dz. cyt., s. 89.

Wyrastające z dramatu dziejowego narodu myślenie religijne bardziej niepokoi się o los nadziei i troszczy o przezwyciężenie rozpacz niż o rozwiązywanie takich czy innych wątpliwości, które nachodzą religię [...].

I dodaje:

Wycisnęło to głębokie piętno na obrazie polskiej religijności. Uczyniło z niej nie tyle religijność wiary, co religijność nadziei [...]. Myślenie religijne obecne w naszej kulturze mniej troszczyło się o metodologiczną i naukową poprawność, a bardziej o to, by zachować ścisły związek z dziejami wspólnoty, w której żyło i żyje.

A oto kolejne spostrzeżenie tego znakomitego autora:

Modlą się, ale to nie wiara tworzy ich modlitwy, ale chora od bólu wyobraźnia<sup>9</sup>.

Oczywiście procesowi „połonizacji” religii podlegały i podlegają, choć zapewne nie w tej samej mierze, i inne niekatolickie wyznania religijne. Także i w nich zachodzą wzajemne oddziaływania różnych elementów charakteru narodowego i pewnych aspektów religijności. Dostrzec też tam można charakterystyczne, dotąd słabo rozpoznane, mechanizmy tych oddziaływań. Przykładowo, łączenie pewnych cech charakteru narodowego i aspektów religijności w sferze postaw i przeżyć psychicznych generuje charakterystyczne zjawiska podmiotowe, które sprzyjają zespoleniu poczucia tożsamości narodowej i religijnej, więzi etnicznej i więzi wyznaniowej<sup>10</sup>. Pociąga to za sobą różnorakie konsekwencje zarówno dla postaw narodowych, jak i religijnych, m.in. dość często czyni je opornymi na zmiany, tradycyjnymi, tzn. względnie trwałymi na płaszczyźnie identyfikacji z polskością i w pewnej mierze z Kościołem, a zmiennymi i selektywnymi w warstwie ściśle religijnej i moralnej. Jest to również w pewnym stopniu charakterystyczne dla procesów sekularyzacyjnych w naszym kraju<sup>11</sup>. Polegają one nie tylko na tym, że różne rzeczywistości życia ludzkiego przestają być przeżywane w sposób sakralny i zaczynają być odczuwane w sensie autonomicznym w stosunku do norm i instytucji religijnych, ale także - może przede wszystkim - na coraz

<sup>9</sup> J. Tischner, *Myślenie w przyszłość*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, M. Jaworski, A. Ku-biś (red.), Lublin 1988, s. 73-75.

<sup>10</sup> Por. E. Nowicka, *Polak-katolik. O związkach polskości patriotycznej z katolicyzmem w polskiej świadomości Polaków*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1992, nr 1, s. 134—153.

<sup>11</sup> Por. J. Borowik, *Miejsce religii i Kościoła rzymskokatolickiego w nowej sytuacji społeczno-politycznej Polski*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1992, nr 1, s. 156—172.



szerszym przenikaniu treści i form religijnych w kulturę niesakralną i pozareligijne dziedziny świadomości zbiorowej i jednostkowej oraz zatracaniu w nich swej autonomiczności<sup>12</sup>.

Mówiąc o sekularyzacji, mamy tu do czynienia ze współczesną fazą adaptacji religii powszechnej do kultury i świadomości narodu oraz jego struktury mentalno-zachowaniowej, którą określamy mianem charakteru narodowego. Jeśli w przeszłości główną konsekwencją tego procesu była — jak to wykazał m.in. E. Ciupak w swoich pracach poświęconych katolicyzmowi ludowemu w Polsce<sup>13</sup> - utrata pewnych cech jej uniwersalizmu na korzyść pozareligijnych czynników etnicznych i społecznych, to dalszą konsekwencją tego procesu jest desakralizacja treści tradycyjnie religijnych i zabarwianie ich kolorytem zmieniającego się, ale ciągle uchwytnego w swym charakterystycznym kształcie logosu i etosu narodowego.

7. Zagadnienie wzajemnej zależności tożsamości narodowej i religijnej jest już od dziesiątków lat przedmiotem licznych badań naukowych - także badań prowadzonych w naszym kraju - i posiada stosunkowo bogatą literaturę<sup>14</sup>. Coraz wyraźniej zarysowują się w niej kontury ogólnej teorii tej współzależności. Warto tu wskazać choćby na niektóre elementy owej teorii, co być może ułatwi wyjaśnienie potem pewnych bardziej szczegółowych aspektów interesującej nas tu kwestii, powiązanych z polskim kontekstem historycznym, społecznym i kulturowym.

Oto ważniejsze elementy wspomnianej teorii:

- religią, a zwłaszcza jej stroną symboliczną i obrzędową, należy obok takich czynników jak państwo, tradycja, kultura, język itp. do nader istot-

<sup>12</sup> Por. J. Szmyd, *Polski fenomen religijny — historia i współczesność*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1991, nr 2, s. 47-54; tenże: *Współczesne problemy sekularyzacji*, „Myśl Socjaldemokratyczna” 1992, nr 1, s. 86—90; tenże: *National history, culture and the process of religious change*, w: *Religious Transitions and Socio-Political Change. Ekstern Europe and Latin America*, Edited by L. Martin, Monton de Gruyter, Berlin-New York 1993, s. 117-126.

<sup>13</sup> Por. E. Ciupak, *Kult religijny i jego społeczne podłoże*, Warszawa 1956; *Katolicyzm ludowy w Polsce*, dz. cyt., zob. też inne prace tego autora.

<sup>14</sup> Por. m.in. T. Lępkowski, *Uparte trwanie polskości*, Warszawa 1989; *Swoi i obcy*, Warszawa 1990; *Religia a obcość*, E. Nowicka (red.), Kraków 1991; E. Nowicka, *Polak katolik. O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, dz. cyt., s. 134-155; tejże, *Narodowe samookreślenie Polaków*, w: *Sami swoi*, dz. cyt.; J. Szmyd, *Religia a identyfikacja narodowa*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1994, nr 7, s. 168-177; A. L. Zachariasz, *Religia a tożsamość narodowa*, w: *Idea narodu w kulturze narodów słowiańskich*, T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), Rzeszów 1997, s. 7—24.

nych, historycznie i społecznie potwierdzonych czynników, w oparciu o które dokonuje się — poprzez określone mechanizmy i procesy psychospołeczne - samookreślenie narodowe, kształtuje się etos narodowy, czyli jednostkowe i zbiorowe poczucie więzi narodowej, przy traktowaniu narodu przede wszystkim jako określonej wspólnoty kulturowej i duchowej;

— rola religii jako czynnika kreującego lub współkreującego etos narodowy jest historycznie zmienna i relatywna społecznie: w pewnych okresach historycznych oraz w kręgu niektórych narodowości czy grup etnicznych należała ona — i często nadal należy — do głównych, a nawet i decydujących czynników kształtowania tożsamości narodowej lub etnicznej. W innych zaś okresach historycznych i w obrębie innych zbiorowości narodowo-etnicznych wypełniała lub nadal wypełnia tę rolę o wiele słabiej i mniej znacząco. Jedną z powtarzających się zależności polega na tym, że im większym uznaniem, akceptacją, poważniejszym znaczeniem cieszy się religia w danym okresie historycznym i w określonej zbiorowości ludzkiej, tym większa i bardziej znacząca jest jej funkcja jako czynnika kształtującego poczucie więzi i wspólnoty narodowej bądź etnicznej;

— inaczej kształtuje się tożsamość narodowa na podłożu religii uniwersalnych, światowych, niż za sprawą religii regionalnych, narodowych, etnicznych. Te pierwsze budowanie etosu łączą z funkcjami uniwersalizującymi kultury narodowe oraz otwierającymi wspólnoty narodowe i etniczne na odmienne społeczności, kultury i duchowości. Te drugie z kolei wykazują raczej tendencję do integrowania i zamykania poszczególnych narodowości w sferze jednej etniczności i tradycji, jednego etosu i obyczaju, mówiąc ogólniej — jednej duchowości. W sytuacji, kiedy ta jedna właśnie narodowa czy etniczna wiara religijna jest konstytuowanym czynnikiem tożsamości narodowej czy plemiennej, wszelkie odstępstwo od niej bywa traktowane jak łamanie tożsamości narodowej i uznawane za trudne do tolerowania zaprzęstwo i dość często rodzi różne nietolerancyjne odniesienia do innowierców, ludzi religijnie indyferentnych, niewierzących itp.; stanowi powód do napięć i konfliktów na tle religijnym i światopoglądowym;

— w społeczeństwach wielowyznaniowych i bez dominacji określonej konfesji religijnej, dla których charakterystyczna jest nie monowyznanowość, a pluralizm wierzeń religijnych (także pluralizm znaczeń religijnych), gdzie religia nie jest sprawą publiczną, państwową, narodową, lecz sprawą prywatną, osobistą, indywidualną - jak to np. ma miejsce w społeczeństwie północnoamerykańskim, kanadyjskim i częściowo także w niektórych spo-

leczeństwach zachodnioeuropejskich - rola religii jako czynnika kształtującego identyfikację narodową jest wyraźnie osłabiona albo wręcz zanikająca. Poczucie wspólnoty narodowej kształtuje się tu głównie poprzez życie obywateli w ramach jednego organizmu ustrojowo-prawnego, zespolone działania cywilizacyjne, wspólny interes jednostek i poszczególnych grup społecznych, a także poprzez elementy wspólnej kultury duchowej, upodobnionego obyczaju, zwyczaju, stylu życia, a nawet poprzez sport, zabawę, przyjęte formy rekreacji itp. Przy czym w tych nowoczesnych i obywatelskich społeczeństwach więzi wspólnotowe, procesy narodowo-identyfikacyjne kształtują się nie tyle - co jest cechą charakterystyczną dla procesów identyfikacyjnych dokonywanych wyłącznie przez religię - poprzez identyfikację z takimi czy innymi treściami przeszłości i tradycji, co z określonymi elementami wspólnie doświadczanej teraźniejszości i przybliżonymi nastawieniami na przyszłość; przyszłość osobistą i narodową;

- zależność pomiędzy religią a etosem jest obustronna. Z jednej strony religią w określonych warunkach historycznych, społecznych i kulturowych wpływa — jak wspomniano wyżej — znacząco, a niekiedy, jak np. w dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych dziejach narodu polskiego, bezspornie decydująco na kształtowanie tożsamości narodowej, z drugiej zaś strony specyfika duchowości i behawioru danego narodu czy zbiorowości etnicznej, ich charakter i etos, mentalność i obyczaj, tradycyjna kultura i folklor wpływają w sposób istotny na kształt i naturę adaptowanej i praktykowanej w tej wspólnocie ludzkiej wiary i obrzędowości religijnej. W wyniku tego oddziaływania zarysowują się m.in. daleko idące odrębności i swoistości określonych odmian religii narodowych, etnicznych, plemiennych, a także - i to jest bardzo charakterystyczne - religii uniwersalnych, światowych. Na tej drodze ukształtowała się — żeby podać choćby kilka przykładów — specyfika katolicyzmu polskiego, włoskiego, hiszpańskiego, francuskiego, niemieckiego, irlandzkiego, północnoamerykańskiego, środkowo i południowoamerykańskiego, afrykańskiego, chińskiego, japońskiego itp. Wynikiem podobnego procesu są też odmienności prawosławia, np. prawosławia greckiego, serbskiego, ukraińskiego, rosyjskiego oraz pewne różnice w protestantyzmie itd. Efektem kulturowo i narodowo najbliższym omawianego oddziaływania określonego syndromu cech narodowych na religię jest z kolei opisane przez nas wcześniej zjawisko polonizacji i swoistej nacjonalizacji katolicyzmu w Polsce;

— jednakże zarówno religie narodowe, etniczne i regionalne, jak i religie wielonarodowe i światowe nie tylko łączą, integrują, spajają, ale też

w określonych warunkach historycznych, społecznych, kulturowych i politycznych dzieła, dezintegrują, konfliktują narodowe i międzynarodowe wspólnoty ludzkie. Stają się, zwykle przy aktywnym udziale także innych czynników, przyczyną wojen, walk bratobójczych, nieszczęść i zbrodni na masową skalę, różnorodnych negatywnych skutków nietolerancji religijnej, prozelityzmu, ksenofobii, fanatycznego misjonarstwa, wrogości do wszelkiej inności religijnej i światopoglądowej, uprzedzeń i nieprzychylnych odniesień do takiej czy innej odmienności i ościenności.

Przyczyny i mechanizmy tego zjawiska są różnorakie i bardzo złożone. Opisane zostały częściowo w literaturze historycznej, socjologicznej, politologicznej, psychologicznej, etnologicznej, psychiatrycznej i innej. Do dzisiaj nie zostały one jednak w pełni naukowo przebadane i wyjaśnione.

- w określonych warunkach historycznych i etnicznych dana religijność może na dłuższy czas utwierdzać w świadomości wierzących poczucie krzywdy odniesionej ze strony wyznawców innych religii i na tym podłożu skutecznie pielęgnować różne wzajemne urazy, niechęci i uprzedzenia. Zamiast rozwijać wśród wyznawców odmiennych religii ducha współpracy i tolerancji dla odmienności religijnych i kulturowych, wyraźnie, niekiedy decydująco, przyczynia się do podtrzymywania i zaogniania ducha walki i nienawiści, prowadzącego nierzadko do zbrodni i wzajemnego wyniszczania się czy nawet do ludobójstwa. Miast szerzyć i pielęgnować uczucia miłości bliźniego, braterstwa, przyjaźni, otwartości i zrozumienia, staje się nieodparcie żyzną glebą dla uczuć i postaw zgoła odmiennych: wrogości, skrajnej awersji, zdecydowanej niechęci, pełnego zamknięcia się i braku jakiegokolwiek gotowości zrozumienia dla innych, tych spoza kręgu własnej religii i kultury, własnej narodowości i tradycji. Zaspokajając w takich razach w pełni potrzebę etnicznej przynależności spełnia równocześnie wiele rażąco negatywnych i ahumanistycznych, a niekiedy już nawet antyludzkich funkcji. W lepszym zaś razie „Pełni ona bardziej rolę dowodu osobistego, niż zaspokaja potrzebę wypływającą z wnętrza człowieka”<sup>15</sup>. Wymownym i zarazem drastycznym przykładem może tu być najnowsza historia wzajemnych odniesień Serbów, Bośniaków i Chorwatów na terenie współczesnej Bośni i Hercegowiny, czy pewnych kręgów wyznawców islamu do ludności chrześcijańskiej. Ale nie brakuje też przykładów omawianej tu funkcji religii i religijności z wcześniejszej historii oraz z innych regionów kulturowo-etnicznych;

<sup>15</sup> Por. A. Bilski, *Bóg na ustach, nienawiść w sercu*, „Polityka” 1997, nr 51, s. 44-45.

— stopniowa, ewolucyjna zmiana religii głębiej narodowo zakorzenionej nie prowadzi do łatwo dostrzegalnych i zasadniczych zmian w ukształtowanym przez nią i podtrzymywanym poczuciu tożsamości narodowej. Natomiast w przypadku przyspieszonych i gruntowniejszych zmian systemów religijnych i ich dotychczasowych ról w społeczeństwie z reguły dochodzi do wyraźnego i stosunkowo gwałtownego osłabienia, a nawet zachwiania i zaburzenia opartej na religii tożsamości narodowej, jedności i spójności wspólnoty etnicznej, rozpadu ich etosu i kondycji duchowej. Starożytna Grecja, antyczny Rzym, średniowieczne Bizancjum, przedchrześcijańska Słowiańszczyzna, czy — jeśli chodzi o przykład współczesny — gwałtowny rozpad spoiwa wewnętrznego narodów i narodowości b. ZSRR w warunkach upadku quasi religijnie pojmowanej ideologii komunistycznej są tej zależności wyrazistym i dowodnym przypadkiem;

— niekiedy wynikiem owej zależności jest rozpad całej dotychczasowej wspólnoty i kultury narodowej i powstanie w to miejsce jakby nowego narodu z jego nową kulturą i nowym etosem. Dotyczy to zwłaszcza historycznie wczesnych wspólnot etnicznych i ich kultur. Przykładowo, mając na uwadze losy historyczne wspólnot starosłowiańskich religijnie i kulturowo przekształcanych pod wpływem chrześcijaństwa, jeden ze współczesnych filozofów przekonywująco zaznacza:

Zważywszy, że poczucie więzi z bogiem w kulturach pierwotnych jest znacznie silniejsze niż w kulturach o rozbudowanej symbolice oraz wielości zadań, zaniegowanie religii *de facto* oznacza negację dotychczasowego etosu narodowego. Inaczej mówiąc: śmierć bogów narodowych oznacza śmierć kultury narodowej.

Ta natomiast — śmierć narodu w dotychczasowym jego kształcie. Wraz, zatem

— kontynuuje autor - z przyjęciem chrześcijaństwa zaczęły kształtować się nowe, czy też raczej należałoby powiedzieć inne narody Słowian. Jednym z nich jest naród polski<sup>16</sup>.

Przedstawione wyżej wybrane elementy ogólnej teorii relacji identyfikacji religii i tożsamości narodowej odnoszą się w znacznej mierze do polskiego kontekstu współzależności religii, Kościoła rzymskokatolickiego oraz poczucia jedności narodowej, cech swoistych charakteru do etosu narodowego. Mają one tylko w tym jedynym w swoim rodzaju kontekście religijno-narodowym charakterystyczne i specyficzne, niekiedy nawet bardzo osobliwe, gdzie indziej w takim wymiarze i charakterze niewystępujące, historyczne

<sup>16</sup> A. L. Zachariasz, *Religia a tożsamość narodowa*, dz. cyt., s. 21.

i współczesne urzeczywistnienia i konkretyzacje. Wynika to przede wszystkim ze specyfiki i dramaturgii naszych dziejów, tradycji i kultury, cech swoistych charakteru i duchowości Polek i Polaków oraz sposobu adaptowania, przyswajania do naszych warunków społecznych i kulturowych religii uniwersalnej, jakim jest chrześcijaństwo i w jego ramach katolicyzm.

Nie ma tu oczywiście miejsca na wyczerpujące i szczegółowe omówienie wszystkich aspektów tego nader złożonego i rozległego zagadnienia, któremu poświęcona jest - jak już wspomniano - stosunkowo bogata literatura przedmiotu. Rozpatrzmy je wstępnie na jednym wybranym przykładzie, który rzutuje na inne interesujące nas zagadnienie - problem integracji europejskiej; integracji rozumianej nie tylko w wymiarze ekonomicznym, gospodarczym, prawnym, ustrojowym, politycznym, militarnym itp., ale przede wszystkim w aspekcie kulturowym, duchowym, mentalnym. Chodzi nam o zagadnienie identyfikacji polskości z katolicyzmem, zrównywania tożsamości narodowej z wiarą katolicką, cech tzw. „prawdziwego” Polaka z postawą „właściwego” katolika.

Jest rzeczą charakterystyczną właśnie to, że w polskich warunkach społeczno-politycznych i kulturowych identyfikowanie polskości z katolickością, upatrywanie w wierze katolickiej podstawowego kryterium tożsamości narodowej jest nie tylko ewenementem historycznym, ale także bardzo istotnym współczesnym faktem socjologicznym, potwierdzanym zarówno przez odpowiednie badania, jak i codzienne obserwacje i odczucia. (Potwierdza go we własnej postawie znaczna część populacji naszego społeczeństwa — ok. 21% przebadanych respondentów)<sup>17</sup>. Co więcej — ciągle istnieją i funkcjonują w społeczeństwie polskim czynniki sprzyjające podtrzymywaniu czy swoistemu konserwowaniu tego faktu, np. swego rodzaju unarodowianie, czy — inaczej mówiąc — silne przesycanie treściami narodowymi wyjątkowo silnie rozwiniętego u nas i starannie kultywowanego przez Kościół rzymskokatolicki kultu Maryjnego (Matka Boska - Królową Polski, Królową Korony Polskiej itp.). Innym tego przejawem może być stałe stawianie akcentu na ludowość polskiego katolicyzmu i przyznawanie priorytetu właśnie dla tej formy wierzeń religijnych w polskim życiu religijnym.

Z tego rzadko już gdzie indziej spotykanego procesu unarodowiania 1 — by tak powiedzieć — uludowienia religii uniwersalnej; procesu dokonywanego nierzadko na podłożu politycznym i partykularno-partyjnym lub —

<sup>17</sup> Por. E. Nowicka, *O związkach polskości z katolicyzmem w społecznej świadomości Polaków*, dz. cyt., s. 135, 143.

i najczęściej — na kanwie zachowawczej świadomości społeczno-narodowej, z natury rzeczy wynikają rozliczne konsekwencje - i to nie zawsze pozytywne. Ujemnym efektem jest m.in. kreowanie lub ożywanie takich postaw i orientacji ludzkich, które utrudniają — i w przyszłości prawdopodobnie długo jeszcze utrudniać będą — zbliżanie się naszego społeczeństwa do standardów i jakości krajów zachodnich, do ich uniwersalizującego się i globalizującego, pluralistycznego i otwartego na wielokulturowe i wiele religijne wartości etosu. Chodzi tu zwłaszcza o takie postawy i orientacje, jak niechęć do innych wyznań, do innowierców, ludzi religijnie indyferentnych i niewierzących, o dystansowanie się do wszelkiej inności i ościenności, okopywanie się w wymiarach postaw zamkniętych, ksenofobicznych, dewocyjnych itp. I trudno nie zgodzić się z opinią socjologa, który w komentarzu do wyników swych badań nad interesującym nas tu trudnym i kłopotliwym zagadnieniem, chyba nie bez pewnej racji stwierdza, iż:

Pogląd o integralnym związku polskości z katolicyzmem stanowi część kompleksu postaw zamkniętych i ksenofobicznych, wiążąc się z niechęcią do poznawania innych wyznań i różnego rodzaju kontaktów z ich przedstawicielami. Związek kilku kryteriów obcości w świadomości społecznej wydaje się zawierać też pewne niebezpieczeństwo. Prowadzić to bowiem może do wzmacniania się dystansu wobec wszystkich innych i sprzyjać dychotomizacji świata społecznego na swoich i obcych.

W dobie wysiłków i ruchów społecznych inspirowanych duchem ekumenicznym tak ściśle wiązanie narodowej i wyznaniowej wspólnoty wydaje się dowodem archaicznego stanu umysłu znacznej liczby polskich katolików, niedorastających do wspólnoty europejskiej czy ogólnoludzkiej. Można domniemywać, że otwarcie się Polski na kontakty z innymi krajami i przemiany polityczne, które doprowadziły do utraty przez Kościół katolicki roli punktu oparcia dla popieranej przez szerokie rzesze narodu polskiego politycznej opozycji, będą czynnikami zmierzającymi do rozerwania związków polskości z katolicyzmem. Z drugiej jednak strony wzrost realnego znaczenia Kościoła katolickiego w obecnym układzie sił politycznych naszego kraju epoki postkomunistycznej może być czynnikiem sprzyjającym utrzymywaniu się przekonań anachronicznych, jeśli nie dokonają się głębokie zmiany w polskim katolicyzmie<sup>18</sup>.

W konkluzji powyższych dyskusyjnych wywodów można, jak się zdaje, uznać za uprawnione następujące stwierdzenia. Po pierwsze — „charakter na-

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 154-155.

rodowy” rozumiany jako określony zespół cech wspólnych i swoistych osobowości i behawioru członków danej wspólnoty narodowej jest bezspornym faktem społecznym, psychologicznym i kulturowym, nie zaś jedynie konstruktem teoretycznym czy normatywnym, jest faktem uzasadnionym we współczesnych naukach społecznych na zasadzie podobnej do tej, w oparciu o którą uzasadnia się istnienie tzw. charakteru społecznego, „zbiorowej psychiki grupy”, czy „charakteru kulturowego”. Po drugie — charakter narodowy pozostaje w wielorakich relacjach do innych rodzajów świadomości społecznej i zachowań zbiorowych, w tym także do świadomości religijnej, religijności i kultu religijnego, wyciskając - jak próbowaliśmy to wyżej wykazać - na nich swoiste piętno, ale i ulegając oddziaływaniom z ich strony. Po trzecie - wpływ różnych składników charakteru narodowego na różne aspekty religii jest tyle znaczący, co wieloraki; w każdym bądź razie *casus* polskiego charakteru narodowego i polskiej religijności dowodnie to potwierdza, m.in. w swoisty sposób ją uetnicznia, unaradawia, nasycza treściami pozareligijnymi, narodowymi prowadząc przez to do wytworzenia swoistego syndromu religijno-narodowego i kulturowego, którego jednym z przykładów może być ten swoisty wytwór religijno-narodowy, jakim jest „Polak katolik”. Po czwarte - integracja treści religijnych z niektórymi pierwiastkami charakteru narodowego wpływać może nie tylko na etniczne czy narodowe „zabarwienie” religii i jej zakorzenienie się w mentalności i postawach wspólnot etnicznych i narodowych - nierzadko kosztem pewnej symplifikacji, a nawet swoistej desakralizacji wyznania religijnego - ale także może ten proces wpływać na umacnianie, a nawet na pewien przerost poczucia etnicznego i narodowego.



ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

---

TOŻSAMOŚĆ NARODOWA W PROCESIE  
CYWILIZACYJNYM. ROZWAŻANIA NA PRZYKŁADZIE  
POLSKIEGO CHARAKTERU NARODOWEGO

# 1

Wśród różnorodnych czynników mających istotny wpływ na kształtowanie się odmienności w sferze mentalnej, osobowościowej i zachowaniowej wspólnot narodowych i etnicznych, w tym na poczucie ich tożsamości narodowej czy etnicznej, ma przede wszystkim - jak to zostało już bezspornie udokumentowane w literaturze naukowej, a dodatkowo dowiedzione w twórczości literackiej i publicystyce — historia owych zbiorowości, ich wspólne dzieje. To przede wszystkim one „rzeźbią” przemożnie, kształtują ostatecznie ich świadomość i psychikę zbiorową, charakter i typ psychiczny, ich swoistości narodowe i kulturowe, często też ich etos i style życia, a w konsekwencji — poczucie wspólnotowej tożsamości. Można nawet powiedzieć, że im bardziej swoista i złożona historia danej wspólnoty ludzkiej, tym bardziej osobiwa i charakterystyczna jest jej psychika zbiorowa, jej „charakter”, czy mówiąc bardziej aforystycznie - jej „dusza”, portret duchowy. Przykładem tej współzależności może być m.in. powikłana historia ludów bałkańskich, warunkująca w dużym stopniu osobiwą, zróżnicowaną psychikę: Serbów, Chorwatów, Bośniaków itp., czy też — biorąc przykład z naszej strefy geopolitycznej i kulturowej — jedyna w swoim rodzaju, zdecydowanie nietypowa historia narodowa Polaków i właśnie w związku z tym — specyficzny, wyodrębniający się na tle psychiczności innych narodów europejskich, charakter narodowy.

Wiadomo też, że tożsamość narodowa i jej podmiotowe podłoże, jakim jest charakter narodowy, określana jest także znacząco przez rozwój cywilizacyjny danych społeczeństw, postęp w kształtowaniu ich kultury materialnej i duchowej. Postęp ten wpływa na interesujące nas tu zjawiska, jednak nie w sposób jednoznaczny, lecz różnoraki: osłabia je bądź umacnia, zmie-

nia ich kształt i strukturę, określa rolę i znaczenie, wzbogaca lub zuboża ich rdzenną treść.

Wiadomo nadto, że dokonujące się pod wpływem rozwoju cywilizacyjnego zmiany w sferze osobowości społecznej i postaw większych lub mniejszych zbiorowości ludzkich, ich osobowości mentalnej i zachowaniowej, mają jednocześnie — na zasadzie oddziaływania wtórnego — znaczenie dla dynamiki i kierunków przemian cywilizacyjnych w obszarze życia i działania poszczególnych społeczeństw.

O współzależnościach rozwoju cywilizacyjnego i tożsamości narodowej, zwłaszcza o ich głębszych mechanizmach i uwarunkowaniach, wiemy jednak znacznie mniej aniżeli o zmianach tego zjawiska warunkowanych swoistością dziejów narodowych. Brakuje — mimo że jest to problem nader aktualny i istotny - pełnych, systematycznych badań i ich wiarygodnych wyników. Zdani jesteśmy nie tyle na specjalistyczną wiedzę naukową, co na nie dość ścisłe i miarodajne dane powszednich doświadczeń i obserwacji. Trudność poznawczą wzmocnia jeszcze i ta okoliczność, że idzie tu nie tylko o zmiany o bardzo złożonych i na ogół poznawczo trudno dostępnych mechanizmach psychospołecznych i kulturowych, ale o procesy długofalowe, rozgrywające się - jak to ma np. miejsce w przypadku charakteru narodowego - na stosunkowo długich odcinkach czasu historycznego i w głębszych, a więc trudno dostrzegalnych, warstwach psychiki zbiorowej i rzeczywistości społeczno-kulturowej.

Zadaniem tego rozdziału jest wstępne zarysowanie ukazanego wyżej problemu. Podjęte ono zostało w oparciu o wybrane koncepcje teoretyczne dotyczące bezpośrednio czy pośrednio tego problemu oraz o wyniki niektórych badań empirycznych nad stanem świadomości aksjologicznej Polaków końca XX w., ich wyobrażeń i preferencji w sferze wartości i stylów życia<sup>1</sup>.

W tej próbie wstępnego i — rzecz jasna — roboczego zarysowania podjętego problemu, główna uwaga zwrócona została na następujące zagadnienia:

- zmienność charakteru narodowego w świetle nauk historycznych i społecznych;
- specyfikę procesu przemian zbiorowych struktur psychicznych, w tym charakteru narodowego, we współczesnych procesach historycznych i cywilizacyjnych;

<sup>1</sup> Por. S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, dz. cyt.; S. Piskor, *O tożsamości polskiej*, dz. cyt.; A. Bocheński, *Rzecz o psychice narodu polskiego*, dz. cyt.

— ważniejsze stymulatory, uwarunkowania, utrudnienia oraz możliwe do zdefiniowania wewnętrzne mechanizmy owych przemian.

## 11

Zacznijmy przegląd wymienionych zagadnień od uwag dotyczących problemu zmiany charakteru narodowego. Kwestia ta wiąże ze sobą — jak pisa-  
liśmy w poprzednich rozdziałach - pewne uproszczone, a nawet zgoła myl-  
ne poglądy i zapatrywania, z trudem ustępujące miejsca innym orientacjom  
na skutek ich głębokiego zakorzenienia w myśleniu potocznym i w prze-  
świadczeniach powszednich. I tak, z jednej strony, wyrażany jest tu pogląd  
o niezmienności i trwałym, jakoby genotypowym, zakorzenieniu w naturze  
członków wspólnot etnicznych swoistości ich psychiki zbiorowej. Opinia ta-  
ka oczywiście wyklucza możliwość istotnych zmian czy modyfikacji tego zja-  
wiska pod wpływem takich czy innych czynników zewnętrznych. Z drugiej  
strony wypowiedzany jest pogląd, że w gruncie rzeczy nic takiego nie ma, co  
by nazwać można charakterem narodowym, a jeśli już daje się jakieś realne  
treści z tym pojęciem wiązać, to przystać należy na to, że są one nietrwałe  
i o drugorzędnym znaczeniu przy określeniu tożsamości wspólnot ludzkich.

Bliższa analiza rozpatrywanego problemu każe jednak uznać za nie dość  
zasadne obydwie przeciwstawne sobie tezy. W istocie rzeczy charakter na-  
rodowy jest, bez względu na to jak się go nazwie, a możliwych określeń jest  
tu co nie miara, (np. - przypomnijmy - „psychika narodowa”, „struktura  
psychiczna narodu”, „zbiorowa dusza narodu”, „duch narodu”, „narodowe  
odrębności psychiczne”, „narodowe zróżnicowania psychiczne”, „psychicz-  
na jedność społeczności narodowej”, „dusza zbiorowości”, „tożsamość psy-  
chiczna narodu”, „psychologiczny typ narodowy”, „psychologiczna sylwetka  
narodu”, „psychologiczny wizerunek narodu”, „wzory kulturowe narodu”,  
„kanony mentalne narodu”, „osobowość narodowa”, „systemy wartości i hie-  
rarchie potrzeb narodu”, „duchowość i zachowaniowość narodu”, „etos na-  
rodowy” itp.) ontyczną, dynamiczną, historycznie i cywilizacyjnie, w długich  
okresach rozwojowych i pod wpływem różnorodnych czynników ukształtowa-  
ną rzeczywistością psychospołeczną i kulturową. Jednym z poprawniejszych  
- cytowanych wcześniej - określeń tej rzeczywistości mogłoby może być na-  
stępujące:

Charakter narodowy to określony syndrom względnie trwałych i zarazem swo-  
istych cech umysłowości i postępowania danej zbiorowości narodowej, wspól-

nych cech osobowych i postaw ukształtowanych we wspólnej historii narodowej i tradycji, w podobnych uwarunkowaniach zewnętrznych i wewnętrznych (geograficznych, społecznych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych itp.) życia zbiorowego i jednostkowego<sup>2</sup>. Owe cechy [...] ulegają - wraz z całą swoją strukturą - zmianom, modyfikacjom - mamy tu wszak do czynienia ze zjawiskiem historycznie zmiennym i wariabilnym<sup>3</sup>.

Oddajmy tu głos niektórym badaczom. Otóż już w pierwszej połowie XIX w. pojawia się w „Pamiętniku Warszawskim” bardzo trafna, współcześnie brzmiąca wypowiedź na ten temat:

[...] nieśmiertelne oblicze narodu wędnie i zakwita, zmienia i przeobraża się nawet, gwoździ żółwiemu, lecz żadną siłą nieodpartemu działaniu czasu. Nadzwyczajne polityczne zmiany rządzą też zwykle i nadzwyczajne przekształcenia charakteru, jako to na dzisiejszych Grekach i Polakach widzimy<sup>4</sup>.

Znacznie później podobnie na ten temat wypowiadał się Ludwik Krzywicki. Pisał:

Rasa psychiczna [psychika narodowa — J. Sz.] przedstawia kategorię natury historycznej, bardzo elastyczną i zmienną w porównaniu z rasą fizyczną. Dzieje jej są w pewnej mierze odzwierciedleniem dziejów więzi społecznej, chociaż pierwsze nitki jej pasma były zadzierzgnięte w bardzo dalekiej przeszłości a raczej dziedziczone po bardzo odległych przodkach<sup>5</sup>.

W nowszej literaturze wskazuje się na przykłady gruntownych zmian w psychice zbiorowej całych wielkich nowoczesnych narodów, zmian zaszłych pod wpływem zasadniczych przeobrażeń, głównie w sferze warunków ekonomiczno-społecznych, politycznych, prawnych i materialno-bytowych tych narodów. Wskazuje się przykładowo na to, że tego rodzaju zmiany ujawniły się wyraziście m.in. w społeczeństwie angielskim w XIX w.<sup>6</sup>, a trochę później w społeczeństwie hiszpańskim<sup>7</sup>. Odnotowują je także badacze

<sup>2</sup> J. Szmyd, *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty, Szkice teoretyczne*, Kraków 1998, s. 13.

<sup>3</sup> Tamże, s. 14.

<sup>4</sup> S. Okraszewski, *Rysy celniejsze charakteru polskiego*, „Pamiętnik Warszawski” 1819, lipiec, s. 349-350. (Podaję za S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, dz. cyt., s. 51).

<sup>5</sup> L. Krzywicki, *Dzieła*, t. 7: *Prace antropologiczne*, Warszawa 1969, s. 458.

<sup>6</sup> Por. M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 14.

<sup>7</sup> Por. m.in. T. Jakubowicz, *Przeciw grandom i hidalgom*, Warszawa 1969; J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982.

w najnowszej historii społeczeństw, nie pomijając oczywiście społeczeństwa polskiego. I tak np. Antoni Czubiński w swej syntezie historii Polski XX w. uzasadnia m.in. tezę, zgodnie z którą:

W okresie minionego stulecia zmieniało się to, co Polacy rozumieli przez obszar swego zamieszkania, jak i ich charakter narodowy<sup>8</sup>, zaznaczając równocześnie, że [...] pozostał jednak ten sam etos narodowy i ta sama świadomość etniczna<sup>9</sup>.

Generalnie rzecz biorąc:

[...] „dynamiczna” koncepcja charakteru narodowego jest dzisiaj dość powszechna, choć w wypadku ujęć inspirowanych przez etnologię oraz konstytucjonalizm, dość niejednoznaczna<sup>10</sup>.

# 111

Przejdźmy do głównych uwarunkowań i mechanizmów rozpatrywanych zmian w psychice zbiorowej oraz do ukazania ważniejszych ich przejawów. Rozpatrzmy najpierw zakres i rodzaj głównych czynników wywołujących albo też i hamujących te zmiany. Znajdujemy wśród nich przede wszystkim te, które wchodzą w obręb takich klasycznych pojęć nauk społecznych, jak „podłoże historyczne”, „proces społeczny”, „warunki ekonomiczno-społeczne”, „proces cywilizacyjny” itp., a z nowszych: „transformacja systemowa”, „demokratyzacja”, „globalizacja” itp. Pojęcia te oznaczają, jak wiadomo, wielość różnorodnych czynników, spośród których decydująca rola w interesującym nas procesie przypada czynnikom społeczno-ekonomicznym. Tak było w przeszłości i tak też jest obecnie. Wymownym przykładem było m.in. - o czym już wcześniej wspomniano - gruntowne, by tak powiedzieć, „przerzeźbienie” — głównie pod wpływem tych czynników — charakteru narodowego Anglików i Hiszpanów. A. Bocheński pisze:

Charakter narodowy nie jest przecież fatum. Historia pokazuje, że zmienia się on pod wpływem nowych warunków społeczno-ekonomicznych i politycznych. Na przykład w Anglii, jeszcze w XVIII wieku popularny był zupełnie inny wzór osobowości aniżeli znany z końca XIX stulecia i współczesności. Istotna metamorfoza dokonała się tam w wyniku rewolucji przemysłowej i w epoce wiktoriańskiej - ugruntowały się postawy pracowitości i solidności, pojawił się nowy

<sup>8</sup> A. Czubiński, *Historia Polski XX wieku*, Poznań 2000, s. 425.

<sup>9</sup> Tamże, s. 6.

<sup>10</sup> S. Bednarek, *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, dz. cyt., s. 52.

typ gentlemiana. Ale dla Polaków najciekawsze są pod tym względem doświadczenia Hiszpanów, ponieważ mieli podobny do nas charakter. Słynie z wielkiej dumy, szaleńczej odwagi, adoracji kobiet i fanatycznej religijności, a równocześnie pogardzali pracą - szczególnie zajęciami mieszczańskimi i odznaczyli się niezaradnością życiową. Cechy te później zderzyły się z nowymi wymogami gospodarczymi. [...] Od bezmiernej dumy Hiszpanów, od ich wygórowanego poczucia honoru [...] silniejsze okazały się jednak niewzruszone prawa ekonomiczne, którym w końcu ulec musiał ten naród żołnierzy i awanturników politycznych, życiowo mało zaradnych i gardzących pracą. W zmienionych warunkach błędne rycerstwo stało się po prostu śmieszne i niemożliwe. Nowy byt społeczny zawsze kształtuje nowe poglądy i nawyki<sup>11</sup>.

Obecnie dowodnych potwierdzeń dla tej zależności, o której pisze A. Bocheński, dostarczają te wspólnoty narodowe, które, jak Polacy, podlegają procesowi przyspieszonych przemian systemowych, z ekonomicznymi, społecznymi i prawno-politycznymi na czele.

#### IV

Działają tu znane w psychologii społecznej i osobowości mechanizmy przystosowywania się do nowych warunków zewnętrznych; warunków wymagających innych niż uprzednio sposobów bycia i funkcjonowania osobowości, co powoduje w konsekwencji „[...] jej przekształcenie w inną postać osobowości”<sup>12</sup>, zaś zbiorowość ludzka, pojęta jako pewna całość społeczna, może w tych warunkach podlegać bądź to dezintegracji, bądź zmieniać swą dotychczasową tożsamość. Kazimierz Obuchowski wyjaśnia ten mechanizm w świetle własnej teorii osobowości, m.in. na przykładzie swoistej „całości”, jaką stanowią obecnie Polacy, którzy znajdują się w warunkach zasadniczych zmian swej sytuacji bytowej;

Wracając do przykładu Polaków można by na tej podstawie powiedzieć, że gdy powiązać istnienie takiej całości z zachowaniem jej właściwości formalnych, należy oczekiwać, że całość ta w warunkach zmian sytuacji, w jakiej jest, zdeintegruje się, stając się zbiorem niewiele wspólnego mających ze sobą całością klasy, grupy wykształcenia, mieszkańców wsi i miast itp. lub całością o właściwościach nieredukowalnych do tego, czym była. W pierwszym wypad-

<sup>11</sup> Tamże, s. 55.

<sup>12</sup> M. Ziółkowski, *Interesy i wartości społeczeństwa polskiego w okresie systemowej transformacji*, w: *Polacy na progu...*, dz. cyt., s. 77.

ku będziemy mieli do czynienia z ludźmi, którzy formalnie nazwani Polakami, nie mają poza tym nic ze sobą wspólnego, w drugim, ludzie nazywani Polakami stają się całkowicie inni niż ci, którzy byli nimi przed laty<sup>13</sup>.

Jednakże zmiany w sferze osobowości, czy to jednostkowej, czy zbiorowej, poprzedzane są zwykle w warunkach przemian systemowych i cywilizacyjnych zmianami w dziedzinie wzorów zachowania, myślenia i wartościowania, stylów i modeli życia, sposobów radzenia sobie z nową i zmieniającą się rzeczywistością oraz z rozmaitymi wymogami przystosowania społecznego. Jeden z badaczy tego skomplikowanego procesu zachodzącego w naszym kraju pisze:

Powstają nowe wzory zachowania, myślenia i wartościowania, nowe strategie przystosowawcze i nowe sposoby radzenia sobie z rzeczywistością. Zmiany te dokonują się na poziomie jednostek, kategorii i zbiorowości społecznych<sup>14</sup>.

Tendencją dominującą w dziedzinie tych zmian mentalno-zachowaniowych jest w naszych obecnych warunkach społecznych tzw. „pragmatyzacja”, rozumiana jako opóźnione dochodzenie społeczeństwa od wartości przedmaterialnych do materialnych, związane z uniwersalizacją roli pieniądza i zwiększonymi szansami indywidualnej gratyfikacji. Stwierdza się, że „w dzisiejszej Polsce pragmatycznie rozumiane interesy i wartości odnoszące się do sfery ekonomiczno-socjalnej wyznaczają orientacje i zachowania znacznej większości społeczeństwa”<sup>15</sup>. A to już prowadzi, zgodnie z teoriami mechanizmu przemian zbiorowych struktur psychicznych, m.in. zgodnie z teorią mechanizmu przemian tzw. „społecznego charakteru” w ujęciu Ericha Fromma, w kierunku poziomu zmian głębszych i wszechstronniejszych, tzn. zmian całej zbiorowej psychiczności czy całego charakteru społecznego (narodowego)<sup>16</sup>.

Ale - jak zaznacza E. Fromm - struktura ta [tzn. charakter społeczny - J.Sz.]:

[...] nie jest rezultatem biernego przystosowania się do warunków społecznych, lecz rezultatem dynamicznej adaptacji związanej z czynnikami, które albo są człowiekowi biologicznie dane, albo stały się jego drugą naturą w wyniku historycznej ewolucji<sup>17</sup>.

<sup>13</sup>Tamże, s. 83.

<sup>14</sup>Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, dz. cyt., (dodatek *Charakter a proces społeczny*).

<sup>15</sup>Tamże, s. 276.

<sup>16</sup>Por. tamże, s. 274—276.

<sup>17</sup>Tamże, s. 263.



Zmienione - odwołujemy się nadal do terminologii E. Fromma - pod wpływem „sił ekonomicznych”, „siły psychologiczne” wpływają wtórnie - i to bardzo znacząco — na kształtowanie procesów ekonomicznych i społecznych. Zachodzi więc między tymi dwiema kategoriami ścisła współzależność<sup>18</sup>. Równocześnie:

[...] charakter determinuje myślenie i odczuwanie człowieka, [...] internalizuje konieczności zewnętrzne i w ten sposób zaprzęga energię ludzką do wykonywania zadań wyznaczonych przez system ekonomiczny i społeczny<sup>19</sup>.

## V

Dodajmy kilka dalszych uwag dotyczących swoistości dynamiki przemian zbiorowych struktur psychicznych, w tym charakteru narodowego.

Wskazmy najpierw na cechy swoiste owego procesu, a zarazem na pewne prawidłowości, które są stosunkowo łatwo dostrzegalne i, co za tym idzie, najczęściej ukazywane w literaturze przedmiotu. Są to:

- duża oporność na zmiany;
- powolność i długookresowość tych zmian;
- tendencja do przyspieszania i pogłębiania w okresie przełomów społeczno-ekonomicznych, politycznych i kulturowych;
- zróżnicowanie tempa rozległości i intensywności zmian w przypadku odmiennych narodów, grup etnicznych i plemiennych;
- niejednakowo głębokie zakorzenienie zmieniającego się fenomenu w ich tradycji, obyczaju, kulturze, etosie, a być może także w genotypie;
- współczesne procesy cywilizacyjne, np. globalizacja ekonomiczna, technologiczna, polityczna i kulturowa dynamizują i przyspieszają te zmiany, ale nie czynią ich — i czynić nie mogą — zupełnymi i od razu dogłębnymi, a zatem nie podważają zasadniczo podstaw psychologiczno-społecznych i kulturowych identyfikacji narodowej; nie podważają ich w pełni mimo takiej czy innej uniwersalizacji znacznej części wzorów myślenia i zachowania, nie prowadzą prostą drogą do uniwersalnych modeli człowieka ponowoczesnego konstruowanych m.in. przez Zygmunta Bauman<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Poznań 1993; tenże, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995; tenże, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.

<sup>19</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka w duchu kapitalizmu*, tłum. J. Miziriski, Lublin 1994; F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990; E. Abramowski, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, Warszawa 1899.

<sup>20</sup> Por. J. A. Majcherek, *Wposzukiwaniu nowej tożsamości*, dz. cyt.

I kilka dalszych wyróżników zmian dokonujących się w syndromie cech psychicznych i zachowaniowych współczesnych wspólnot narodowych i etnicznych:

— zmiany całościowe czy strukturalne tego syndromu poprzedzane są z reguły osłabianiem albo nawet zanikiem niektórych jego składników, tych zwłaszcza składników całości, które najgorzej „dopasowują” cechy wspólnoty ludzkiej do warunków zmieniającej się rzeczywistości zewnętrznej i podstawowych wymogów ich bytowania. W ich miejsce „wprowadzane” są nowe składniki, ułatwiające adaptację do otoczenia i warunków życia, ale równocześnie niejako „rozsadzające” starą strukturę psychologiczno-zachowaniową i będące zawiązkiem nowej struktury, stanowiącej punkt wyjścia dla nowej tożsamości;

- interesujące nas tu zmiany dokonują się przeważnie spontanicznie, żywiołowo, bezwiednie, ale włączają się w nie też świadome i planowe działania określonych grup czy instytucji społecznych, np. niektórych ugrupowań politycznych, stowarzyszeń społecznych, zrzeszeń narodowych, środowisk religijnych, mediów itp., mających bądź to na celu utwierdzenie, „konserwowanie” dziedzicznych starych tradycji, obyczajów i etosów, historycznie utrwalonych form tożsamości narodowej i zachowawczych stron duchowości wspólnoty, bądź to — co dokonuje się jednak rzadziej i z mniejszą determinacją — przełamywanie, wykruszanie zastygłych, historycznie i kulturowo zużytych, w nowych czasach mało funkcjonalnych uwarstwień w psychice i charakterze narodu, a przez to torowanie drogi jakby ku nowej „duszy zbiorowej narodu”, ku nowej jego tożsamości.

Niemal wszystkie z wymienionych wyżej cech swoistych w dziedzinie przemian zbiorowej struktury psychicznej i charakteru narodowego dają się dość dobrze zilustrować na przykładzie zmian mentalności, postaw, etosu czy „charakteru społecznego” współczesnych Polaków; zmian postrzeganych choćby na odcinku czasowym ostatniego ćwierćwiecza XX w., i w początkach XXI stulecia.

## VI

Jeszcze kilka dodatkowych uwag. Czynniki społeczno-ekonomiczne stanowią przemożnie o sposobie życia ludzkiego, bytowania jednostkowego i zbiorowego człowieka; odgrywają one, jak to uwidocznia się w świetle choćby przytoczonych wyżej teorii socjopsychologicznych i zbliżonych doń koncepcji teoretycznych (np. Maksa Webera, Floriana W. Znanieckiego, Edwarda J.

Abramowskiego i innych<sup>21</sup>), zasadniczą, wręcz rozstrzygającą rolę w procesie kształtowania świadomości społecznej i psychiki zbiorowej, w tym charakteru narodowego. Nie jest to oczywiście jedyny krąg czynników, który znacząco wpływa na kształtowanie się tych zjawisk w procesie historycznym i cywilizacyjnym. Poza nim dynamiczną i kreatywną funkcję odgrywają elementy pozaekonomiczne i pozamaterialne, których zespoły i działania przedstawiają się w różny sposób w dziejach wspólnot ludzkich na ich odrębnych szlakach rozwoju cywilizacyjnego.

Jedne z tych czynników wyraźnie sprzyjają przemianom w dziedzinie mentalności i postaw owych wspólnot, wzmacniając i jakby bezpośrednio transmitując oddziaływania elementów ekonomicznych i materialnych; inne zaś zdecydowanie utrudniając te przemiany, hamując je i spowalniając. Tytułem przykładu wskażmy na niektóre spośród nich, wybrane przeważnie z polskiego kontekstu przemian duchowości i psychiki zbiorowej. Czynniki utrudniające i spowalniające zmiany:

- głęboko zakorzenione w świadomości zbiorowej różne postacie mitologii narodowej, z romantyczno-mesjanistycznymi stereotypami narodowymi i mitami kresowymi;
- martyrologiczno-heoriczna wizja własnej historii podtrzymywana m.in. przez niektórych przedstawicieli oficjalnej historiografii;
- żywotność stereotypu Polaka katolika;
- nasycenie świadomości zbiorowej formami myślenia wg rozmaitych dogmatów historycznych i ideologicznych;
- przywiązania do tradycji narodowej i zmitologizowanej polskości;
- stosunkowo duża spójność wewnętrzna, a przez to oporność na zmiany całego historycznie ukształtowanego zespołu tzw. cech narodowych zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych;
- żywotność spajających i utrwalających te cechy różnych ideologii i orientacji zachowawczych;
- niewygasłe w narodzie różne fobie, lęki, uprzedzenia wobec „innych” i „inności”;<sup>22</sup>
- swoista „skanselizacja”, tzn. zwyczajowe, symboliczne, „odświętne” traktowanie tradycyjnych wartości i sposobów zachowania<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 67—76.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 129-140.

<sup>23</sup> M. Ziolkowski, *Interesy i wartości społeczeństwa polskiego w okresie systemowej transformacji*, dz. cyt., s. 87.

Czynniki sprzyjające omawianym przemianom:

- wzrost kontaktów międzynarodowych, napływ innych modeli i stylów życia, odmiennych sposobów myślenia i zachowania;
- pojawianie się nowych koncepcji życia i podnoszenie użyteczności jego standardów;
- umacnianie demokracji i samorządności wewnątrz kraju;
- modernizacja edukacji narodowej;
- demitologizacja świadomości historycznej;
- osłabianie wpływu na społeczeństwo ideologii i instytucji zachowawczych;
- osłabianie żywotności mitów i stereotypów narodowych<sup>24</sup>;
- selektywne odnoszenie się do doktrynalnej części religii i wyznaczanych przez nią wzorców myślenia i zachowania<sup>25</sup>.

Warto tu jednak zwrócić uwagę na to, że wymienione wyżej czynniki, a także i te, które pominięto w tym rejestrze, wspomagają w nierównej mierze i niejednakowo skutecznie obiektywny proces przemian mentalności i zachowaniowości Polaków doby obecnej, ich charakteru narodowego i poczucia tożsamości. Mimo bardziej lub mniej dostrzegalnego ich udziału w tym złożonym i na wielu płaszczyznach rozgrywającym się procesie, dokonuje się on w przypadku naszego społeczeństwa bardzo powoli, opornie i nierównomiernie. Pewne dziedziny naszej mentalności i zachowaniowości (np. naukowo-informatycznej, zawodowo-praktycznej, życiowo-mentalnej itp.) zmieniają się i modernizują w stosunkowo szybkim tempie; inne zaś (np. społeczno-kulturowe, obyczajowo-religijne, narodowo-symboliczne itp.) wykazują znaczny opór na zmiany i unowocześnienie.

Potwierdza tę tezę m.in. opinia badaczy współczesnych o preferencjach aksjologicznych Polaków. Jedna z nich orzeka:

W wymiarze kulturowym trudno, więc mówić o przechodzeniu od wartości tradycyjnych do „libertariańskich”, [...] w wymiarze społeczno-kulturowym Polacy są zdecydowanie tradycyjni, opowiadając się za biegunem „porządek” raczej niż za biegunem „kulturowa wolność”. Zmiany w tej dziedzinie następują jedynie w nielicznych, choć niekiedy dość społecznie widocznych środowiskach<sup>26</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc współczesne „rzeźbienie duszy” Polaków dokonuje się jednak coraz wyraźniej. W procesie transformacji systemowej i wie-

<sup>24</sup> M. Ziółkowski, *Interesy i wartości społeczeństwa polskiego w okresie systemowej transformacji*, dz. cyt., s. 87.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże.

loplaszczyznowej integracji ze społecznościami Europy Zachodniej oraz w procesie ogólnej globalizacji „rzeźbienie” to zdaje się być coraz silniejsze i skuteczniejsze. Niepowstrzymanie dokonuje się swoista „erozja” starego syndromu mentalnego i behawioralnego Polaków, a przez to i starego poczucia tożsamości narodowej. Stopniowo, nie bez poważnych trudności i zahamowań, konstryuuje się nowy syndrom mentalny i zachowaniowy, w konsekwencji — nowa autoidentyfikacja i nowe poczucie tożsamości. Jednakże w procesie tym obecna jest — jak się wydaje — ciągle szersza sfera szans i możliwości aniżeli w pełni satysfakcjonujących i realnych urzeczywistnień. Jawi się też w jego perspektywie wiele niewiadomych i trudnych do przewidzenia niebezpieczeństw.

## ROZDZIAŁ JEDENASTY

---

# POLSKA RELIGIJNOŚĆ LUDOWA A DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE. RELIGIJNE ZABARWIENIE TOŻSAMOŚCI ZBIOROWEJ I INDYWIDUALNEJ

1. Do rozważań w tym rozdziale przyjęto stosunkowo szerokie, ale na tyle znaczeniowo dookreślone pojmowanie doświadczenia religijnego, że spełnia ono wymogi badań empirycznych. Zjawisko to oznacza poczucie bezpośredniego kontaktu i przeżywania czegoś, co uznawane jest przez doświadczającego tę interakcję za Święte, Boskie, Nadprzyrodzone, Transcendentne itp.; poczucie przejawiające się w różnych formach, odmianach i w niejednakowym stopniu: od ulotnych przeblysków „czegoś świętego”, głębszych, ale zwyczajnych przeżyć religijnych lub religijnie podobnych, do intensywnych stanów mistycznych, takich jak: ekstaza, uniesienie, objawienie itp.<sup>1</sup>

Interakcja z czymś „całkowicie innym” wyrażać się może w uchwytnych dla badań empirycznych czynnikach, takich np. jak: świadomość obecności siły kierującej życiem jednostki, odczucie jej bliskości i emocjonalne przywiązanie do niej, odczucie lęku lub bezpieczeństwa, winy i pokory, zaufania i pojednania, przywiązania i miłości, poczucie sensu życia itp.<sup>2</sup>

Zakresem pojęcia doświadczenia religijnego nie obejmuje się tu natomiast odniesień emocjonalnych jednostek lub zbiorowości ludzkich do rytuałów i praktyk religijnych, do własnych wierzeń i postaw religijnych. Doświadczenie religijne, czy to w postaci silnego, obezwładniającego jednostkę, ekstatycznego przeżycia obecności Siły Nadnaturalnej (Boga, Matki Bożej

---

<sup>1</sup> Por. Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965; J. Unger, *On Religious Experience. A Psychological Study*, Uppsala 1976; N. Holm (red.), *Religious Ecstasy*, Uppsala 1982; W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, „Studia Socjologiczne” 1975, nr 4 (59); J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, „The Annual Review of the Social Sciences of Religion” 1977, nr 1, s. 133—143.

<sup>2</sup> G. Jarmoch, *Doświadczenie religijne*, w: *Religijność Polaków 1991*, L. Adamczuk, W. Zdankiewicz (red.), Warszawa 1993, s. 27-34; J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 31—33.

lub bliżej nieokreślonej Świętości i Transcendencji itp.), czy w formie słabszego i spokojniejszego oddziaływania na ludzką osobowość poczucia łączności z Istotą Świętą w modlitwie lub w innym religijnym skupieniu, jest warunkowane i określane szeroką i różnorodną skalą czynników, zarówno podmiotowych (jak: osobowościowe, emocjonalne, poznawcze, mentalne itp.<sup>3</sup>), jak i przedmiotowych (jak: historyczne, kulturowe, społeczne, cywilizacyjne i życiowe, losowe). Ważną rolę odgrywa także kwestia przynależności do określonej tradycji narodowej i religijnej itp.<sup>4</sup>.

W tym miejscu uwaga skupiona jest przede wszystkim na uwarunkowaniach doświadczenia religijnego i związkach z narodową i społeczną tradycją kulturową i konfesją religijną. Jest to rozpatrzone na przykładzie relacji: doświadczenie religijne a religijność ludowa w polskich warunkach kulturowych i wyznaniowych. Uwarunkowania doświadczeń religijnych w ramach katolickiej religijności ludowej rozpatrywane są pod kątem ich częstotliwości, intensywności, treści (przedmiotu), struktury psychologicznej i form ekspresji, funkcji podmiotowych i egzystencjalnych, a zwłaszcza pod kątem głównych ich odmian (typów) i cech specyficznych<sup>5</sup>.

Za punkt wyjścia przy rozwiązywaniu poruszonego tu zagadnienia przyjmujemy tezę Jana van der Lansa, zgodnie z którą „doświadczenie religijne jest efektem kompleksowej interakcji pomiędzy czynnikami działającymi na płaszczyźnie jednostkowej, społecznej i kulturowej” i że „najistotniejszą cechą charakteryzującą doświadczenie religijne jest to, że ma ono swe źródło w określonym systemie wierzeń”<sup>6</sup>.

Wsparciem dla nas jest tu również sformułowana przez Johana Ungera - za Charlesem Youngiem Glockiem i Rodneyem Starkiem<sup>7</sup> - węższa w tej kwestii teza: „Doświadczenie religijne jest konsekwencją wierzeń religijnych”<sup>8</sup>. Przyjmując tę tezę za punkt wyjścia naszych rozważań, zdajemy sobie

<sup>3</sup> Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, Warszawa 1958; Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967; K.G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1970; G. Allport, *Osobowość i religia (The Individual and His Religion)*, Warszawa 1988; A. H. Maslow, *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York 1970.

<sup>4</sup> M. Argyle, B. Beit-Hallami, *The Social Psychology of Religion*, London-Boston 1975; J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, dz. cyt., H. Sunden, *Die Religion und die Rollen*, Berlin 1966.

<sup>5</sup> J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, dz. cyt., s. 143.

<sup>6</sup> Por. Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, dz. cyt., s. 161.

<sup>7</sup> J. Unger, *On Religious Experience. A Psychological Study*, Uppsala 1976, s. 50.

<sup>8</sup> Por. N. Holm (ed.), *Religious Ecstasy*, dz. cyt.



oczywiście sprawę z tego, że pierwotnym uwarunkowaniem w stosunku do danej konfesji i wiary religijnej oraz w znacznej mierze w stosunku do doświadczeń religijnych jest — jak to wykazał Nils Holm — narodowy kontekst kulturowy, mający istotny wpływ na kształtowanie stanu świadomości, cech osobowych, predyspozycji psychicznych i mentalnych osób przeżywających doświadczenie religijne, a w konsekwencji - i na charakter owych doświadczeń<sup>9</sup>.

Erika Bourguignon wyjaśnia tę zależność następująco:

Ludzie mają możliwość odgrywania określonych ról i przeżywania określonych doświadczeń, nie tylko dlatego, że istnieje możliwość kulturowego uczenia się tego zachowania, lecz również dlatego, że struktury osobowości, będące wynikiem sposobu wychowania i doświadczeń życiowych, czynią ich podatnymi na takie zachowania i uznają je za nagradzające, zarówno z punktu widzenia jednostkowego, jak i z punktu widzenia społecznego<sup>10</sup>.

Dotyczy to najbardziej intensywnych doświadczeń religijnych i mistycznych, takich jak np.: „objawienie”, „opętanie”, „ekstaza” itp. W związku z tą ostatnią wykładnią doświadczenia religijnego za pomocne dla naszych analiz uznajemy m.in. stwierdzenia N. Holma: „Badacze byli częściowo ślepi na mechanizmy społeczno-psychologiczne, szczególnie na rozumienie zjawisk ekstatycznych jako integralnych części istniejącej kultury lub podkultury” i że „bez znajomości świata pojęć, specyficznego dla każdej kultury, nie potrafimy wyróżnić w niej zjawisk ekstatycznych”<sup>11</sup>. O religijnym charakterze czy o religijnym zabarwieniu doświadczenia takiej czy innej rzeczywistości transcendentnej ostatecznie decyduje konkretny kontekst wiary i tradycji religijnej - bez tego kontekstu doświadczenie, choćby najgłębsze, nie uzyskuje „podstawowej interpretacji religijnej - pozostaje religijnym lub nieregeligijnym”<sup>12</sup>. Bo „jeśli człowiek nigdy nie zapoznał się z religijnym układem odniesienia [...], nie może dojść do przeżywania religijnego”<sup>13</sup>. Prowadzi nas to do następującej konkluzji metodologicznej:

Aby zrozumieć czyjeś doświadczenie religijne, nie można jednak badać wyłącznie struktury i funkcjonowania osobowości danego człowieka. Musimy badać

<sup>9</sup> E. Bourguignon, *Introduction, a Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness*, in: *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus 1973.

<sup>10</sup> N. Holm (ed.), *Religious Ecstasy*, dz. cyt., s. 23.

<sup>11</sup> Por. tamże.

<sup>12</sup> J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, dz. cyt., s. 141.

<sup>13</sup> Tamże.

również interakcję pomiędzy czynnikami osobowymi, kontekstem kulturowym oraz otoczeniem społecznym. Najistotniejszą cechą charakteryzującą doświadczenie religijne jest to, że ma ono swe źródło w zbiorowym systemie wierzeń<sup>14</sup>.

2. Przyjęte przez nas twierdzenie, że konfesja i wiara religijna oraz ich kontekst społeczny wpływają znacząco na charakter i kształt doświadczenia religijnego wymaga uszczegółowienia i konkretyzacji. Mając to na uwadze, trzeba przede wszystkim podkreślić, że ów wpływ zależny jest m.in. od rodzaju czy typu konfesji i wiary. Jak wykazują badania antropologiczne, etnologiczne i socjopsychologiczne nad różnymi tradycjami religijnymi wpływ ten jest bardzo zróżnicowany. Porównawczo rzecz biorąc, inaczej przedstawia się on w ramach religii uniwersalnych, np. buddyzmu, hinduizmu, islamu, chrześcijaństwa itp., inaczej zaś w kontekście tzw. „małych tradycji religijnych” i nowych ruchów religijnych, tzn. religii tzw. kultur pierwotnych albo różnych nowopowstałych czy nowopowstających religii lub zjawisk parareligijnych<sup>15</sup>. W ramach samego chrześcijaństwa jawią się tu poważne różnice. Dotyczą one głównie wyróżnionych przez nas wymiarów doświadczenia religijnego, tzn. jego częstotliwości, intensywności, przedmiotu, formy ekspresji, funkcji itp. Mimo wielu oczywistych podobieństw w zakresie uniwersalnych cech doświadczenia religijnego, głównie w sferze struktury, mechanizmów i procesów psychosomatycznych, różnią się one — niekiedy dość znacznie — niemal we wszystkich wymienionych wymiarach. Wyraźnie zarysowują się te różnice w religijności protestantyzmu porównywanej pod względem doświadczeń religijnych z religijnością prawosławia, a zwłaszcza z religijnością katolicką. Ogólnie rzecz biorąc, w religijności protestanckiej pojawiają się one częściej niż w religijności prawosławia i katolicyzmu, a także częściej aniżeli w prawosławiu i katolicyzmie mają one bardziej mentalno-poznawczy, niż sensualno-emocjonalny charakter. Różnią się nadto znacznie w swej treści, czyli w przedmiocie odniesienia oraz w kulturowym zabarwieniu<sup>16</sup>.

W samym zaś katolicyzmie doświadczenia religijne różnicują się znacznie pod wieloma względami, w zależności od obszaru geograficznego, historii i tradycji kulturowej społeczności katolickich, odrębności etnicznych, kulturowych, społecznych, cywilizacyjnych, odmienności w zakresie psychi-

<sup>14</sup> Por. *Psychologia wierzeń religijnych*, wybór i wstęp K. Jankowski, Warszawa 1990.

<sup>15</sup> Por. *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, E. Badone (ed.), New Jersey 1990.

<sup>16</sup> Por. *Religious Transformations and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America*, dz. cyt.

ki narodowej, etosu i charakteru narodowego itp.<sup>17</sup> Różnice na płaszczyźnie cech i właściwości doświadczenia religijnego zależne są od historycznie i kulturowo ukształtowanego typu katolicyzmu, np. katolicyzmu o charakterze narodowym czy ludowym z jednej strony, a katolicyzmu uniwersalnego czy elitarnego z drugiej.

W tym miejscu interesują nas przede wszystkim cechy i odmiany doświadczeń religijnych wyznaczane kontekstem katolicyzmu ludowego, zwłaszcza w tej jego odmianie, która dominuje w polskim katolicyzmie i życiu religijnym.

Kształtowana w jego ramach religijność jest religijnością ludową o takich cechach, które pod pewnymi względami zbliżają ją do podobnych zjawisk religijnych z innych regionów geograficznych i kulturowych, np. takich jak religijność ludowa Hiszpanii, Portugalii, Irlandii, Włoch, Meksyku itp., ale i o cechach charakterystycznych, które odróżniają ją od nich<sup>18</sup>. Tę swoistą odmianę religijności ludowej - obejmuje ona w zróżnicowanym zakresie wszystkie środowiska i grupy społeczne w Polsce - cechuje rytualizm, rozwinięty kult świętych, zwłaszcza kult maryjny, duże nasycenie elementami tradycji narodowej, etnicznej i regionalnej, zrośnięcie z różnymi elementami zwyczaju i obyczaju, pierwiastkiem magicznym, powiązanie z rytuałem życia rodzinnego („religia życia”), zespolenie motywacji religijnych z narodowo-społecznymi („religia narodowa”), silna wiara w opatrność Bożą i życie zagrobowe, ufność w to, że Bóg, Święci, a zwłaszcza Matka Boża, rozwiążą zasadnicze problemy życiowe („religia nadziei”), mała otwartość na innowacje i poszukiwania religijne, swoista spektakularność i teatralność, słabe powiązanie z postawami życiowymi i moralnymi, przewaga czynników emocjonalnych nad intelektualnymi, przywiązanie do „wiary przodków”, niski poziom wiedzy religijnej, słabe uteologicznienie, powierzchowność motywacji autentycznie religijnych, dewocyjność, silne nasycenie treściami pozareligijnymi

<sup>17</sup> Por. J. Szmyd, *National history, culture and process of religious change*; E. Masferrer Kan, *Religious and social change in Latin America*, w: *Religious Transformations and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America*, dz. cyt., s. 117-126, 207—219; *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, E. Badone (ed.), dz. cyt., I. Chopfer *Introduction*, s. 3-23.

<sup>18</sup> Por. S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: *Dziela*, t. 1, dz. cyt.; E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce*, dz. cyt.; K. Darczewska, *Katolicyzm we współczesnym społeczeństwie polskim*, Warszawa-Wrocław-Kraków—Łódź 1989; *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80. — od pytań filozoficznych do problemów empirycznych*, M. Grabowska, T. Szawiel (red.), Warszawa 1990.

czyrpanymi z tradycji narodowej, rodzimej (ogólnonarodowej i religijnej) kultury, zespolenie wartości religijnych z narodowymi, polskości z katolicyzmem (stereotyp Polak katolik) itp.<sup>19</sup> Religijność ta zachowuje swą ciągłość - głównie w sferze praktyk religijnych, rytów i obrzędowości - z drugiej strony - ulega dość istotnym zmianom, polegającym przede wszystkim na stopniowym rozpadzie integralności postaw religijnych, wzroście tendencji do wybiórczego pojmowania doktrynalnych i etycznych treści religii, odrzuceniu szeregu podstawowych prawd wiary i nauki Kościoła, relatywizowaniu norm moralnych lub ich zaniechaniu itp. Efektem tego procesu jest tzw. religijność selektywna<sup>20</sup>.

Przedstawiona tu w zarysie polska religijność ludowa wykazuje, używając terminologii Gordona Willarda Allporta, przewagę cech religijności „zewnątrznej”, natomiast niedostatek cech religijności „wewnętrznej”. Jest więc strukturą, ogólnie rzecz biorąc, niesprzyjającą głębszym doświadczeniom religijnym. Pojawiają się one w niej rzadko i coraz rzadziej. Jak pisze ks. W. Piwowski:

Pogłębienie religijności w postaci przekształcenia się wiary tradycyjnej (masowej) w przeżywaną, osobową, konsekwentną i wspólnotową jest mało dostrzegalne...<sup>21</sup>.

Czy - jak zaznacza z kolei ks. J. Mariański - „rywalizacja różnych systemów orientacji i interpretacji życia, odbywa się w warunkach [...] kurczącego się doświadczenia transcendencji”<sup>22</sup>. Następuje zawężenie religijności indywidualnej w jej wymiarze metafizycznym, eschatologicznym i teologiczno-poznawczym. Rzadko pojawiają się intensywniejsze i nadzwyczajne doświadczenia religijne i mistyczne, takie np. jak: ekstazy, nawrócenia, odrodzenia religijne, zachwyty i upojenia mistyczne itp. Przeważają słabe w swej intensywności i poniekąd zwyczajne przeżycia religijne, wyrażające się w ukierunkowanym na Boga lub Świętych poczuciu nadziei, zaufania i bezpieczeństwa, miłości, wiary, grzechu, lęku, bojaźni i oczekiwania pomocy w rozwiązywaniu problemów życia własnego i innych ludzi, w poszukiwaniu sensu życia, w chwilowych stanach wzmożonej nastrojowości religijnej, w do-

<sup>19</sup> Por. *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, dz. cyt. Wrocław 1983; J. Baniak, *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia. Na przykładzie Kalisza*, Kraków 1990.

<sup>20</sup> W. Piwowski, *Kościół ludowy a duszpasterstwo*, w: *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, dz. cyt., s. 350.

<sup>21</sup> J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 92.

<sup>22</sup> Por. E. Ciupak, *Psychologiczny charakter katolicyzmu ludowego*, w: *Katolicyzm ludowy w Polsce*, dz. cyt., s. 228, 255.

znaniach pocieszenia, uspokojenia itp. Także treść emocjonalna, wyobrażeń i percepcyjna tych na ogół zwyczajnych doznań i przeżyć religijnych oraz form ich ekspresji jest nasycona duchowością i mentalnością ludową oraz charakterystycznymi dla środowisk ludowych<sup>23</sup> (chłopskich, robotniczych) wzorami zachowań i reakcji (cechuje je swoisty praktycyzm, realizm i nabożność popolita, oparta nie tyle na głębszych motywacjach autentycznie religijnych i wnikliwej wiedzy religijnej, co na silnej wierze i przywiązaniu do tradycji). Także i przedmiot owego doznania i przeżycia jest charakterystyczny: najczęściej jest nim na sposób ludowy wyobrażona Matka Boska lub jakiś inny patron — święty, rzadziej Chrystus, jeszcze rzadziej Bóg Ojciec i Duch Święty<sup>24</sup>.

Pewien niedorozwój doświadczeń religijnych w ramach polskiej religijności ludowej, związek jej przeciętnych przejawów z podstawowymi elementami religijności potocznej, rutynowej ma swoje odzwierciedlenie w polskim religioznawstwie. Rzadko podejmowało ono doświadczenia religijne za przedmiot odrębnych i wyspecjalizowanych badań. Publikacje naukowe z tej specjalizacji należą u nas raczej do rzadkości, zaś próby kategoryzacji pojęcia „doświadczenia religijnego” dla celów badań empirycznych w dziedzinie socjologii i psychologii podjęte zostały dopiero pod koniec lat 80. XX w. Do stosowane są one na ogół do wspomnianej wyżej specyfiki omawianej religijności. Także konkretne próby badań empirycznych w zakresie doświadczeń religijnych na gruncie polskiej religijności rozpoczęły się na przełomie lat 80. i 90. minionego stulecia<sup>25</sup>.

3. Przejdźmy do wyróżnienia najbardziej charakterystycznych typów doświadczenia religijnego w kontekście interesującej nas tu religijności i doko-

<sup>23</sup> Por. E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Do nielicznych wyjątków należą takie prace jak, E. Abramowski, *Uczucia rodzajowe jako pierwiastek estetyki i mistycyzmu*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 11; tenże, *Metafizyka doświadczalna*, Warszawa 1980; J. Hempel, *Doświadczenia religijne. Nowa dziedzina badań*, Kraków 1912; tenże, *Rewolucja wewnętrzna*, Warszawa 1920; S. Błachowski, *Epidemia psychiczna w Szupie pod Środą*, Warszawa 1928; S. Baley, *Przeżycia religijne*, w: *Psychologia wieku dojrzewania*, Lwów-Warszawa 1932; J. W. Dawid, *Psychologia religii*, Warszawa 1933; L. Krzywicki, *Zmysły i ich rola w religijności katolickiej*, Wilno 1937; S. Błachowski, S. Borowiecki, *O sztucznych ekstazach i widzeniach religijnych*, „Rocznik Psychiatryczny” 1938, z. XXXIV-XXXV; A. Dryjski, *Psychologia ekstazy religijnej*, Łódź 1948; W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1980; *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, W. Słomka (red.), Lublin 1986; E. Jar-moch, *Doświadczenia religijne*, w: *Religijność Polaków 1991*, dz. cyt., s. 27-34.

<sup>25</sup> Por. W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenia niereligijne*, w: *Religia a życie codzienne*, t. II, I. Borowik (red.), Kraków 1991, s. 173-183. J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 31—33; W. Chaim, *Psychologiczna analiza religijności niespójnej*, Lublin 1991.

najmy na wybranych przykładach ogólnej ich charakterystyki w powiązaniu z zagadnieniem tożsamości społecznej i kulturowej.

Stosując podział doświadczeń religijnych Ch.V. Glocka i R. Starka na „doświadczenia potwierdzające”, „doświadczenia odpowiedzi”, „doświadczenia ekstazy” i „doświadczenia objawienia” w życiu religijnym Polaków dają się potwierdzić przede wszystkim dwa pierwsze rodzaje, natomiast dwa pozostałe typy występują, zgodnie ze stosunkowo mało umiastycznioną psychiką Polaków, nader rzadko<sup>26</sup>. W nawiązaniu zaś do kryteriów Jana van der Lansa pozwalających na odróżnienie tzw. „prawdziwych doświadczeń religijnych” od „doświadczeń quasi-religijnych”<sup>27</sup> daje się stwierdzić, że te pierwsze pojawiają się u nas sporadycznie i w niepełnym wymiarze, natomiast te drugie występują częściej i mają bardzo specyficzny charakter. Odwołując się jeszcze do podziałów doświadczeń religijnych ks. Władysława Piwowarskiego na doświadczenia „nadzwyczajne” i „zwyczajne”, można powiedzieć, że w polskiej religijności zdecydowanie przeważają te drugie, wykazując jednak wiele cech specyficznych i przenikając często w sferę doświadczeń pseudoreligijnych<sup>28</sup>.

Można zaproponować bardzo uproszczony, ale w pewnej mierze użyteczny przy opisywaniu stanów przeżyć w polskiej religijności ludowej, podział doświadczeń religijnych na „typowe” i „nietypowe”. Do pierwszych z nich zaliczyć można te, które wg aktualnych typologii doświadczeń religijnych dają się zaliczyć do szerszego i zarazem uniwersalnego modelu doświadczenia religijnego. Do drugich zaś — te, które wykazują znamiona silnie uwyraźnionej osobliwości, specyfiki określonej nie tylko kontekstem polskiej religijności, ale i swoistością tradycji, kultury, obyczaju, mentalności, charakteru i etosu Polaków. Zaznaczmy od razu, że tych ostatnich odmian spotykamy na gruncie polskiej religijności stosunkowo wiele, być może nawet to właśnie one przeważają (ściślej ujęć porównawczych i statystycznych na razie brakuje). Dodajmy, że nietypowe formy doświadczeń religijnych występują zarówno po stronie doświadczeń w takiej czy innej mierze religijnych i mistycznych, jak i po stronie doświadczeń pseudoreligijnych czy areligijnych.

4. Oto przykłady typowych doświadczeń o charakterze religijnym i mistycznym oraz pozareligijnym. Opisy ich znaleźć można zarówno w piś-

<sup>26</sup> Por. Ch. Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, dz. cyt., s. 43-56.

<sup>27</sup> Por. J. van der Lans, *Religious Experience. An Argument for a Multidisciplinary Approach*, dz. cyt.

<sup>28</sup> Por. W. Piwowarski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenie religijne*, dz. cyt.

miennictwie pamiątnikarskim, autobiograficznym, jak i w pracach naukowych. Nie ma tu oczywiście miejsca na wyczerpujące przedstawienie tych stosunkowo bogatych materiałów. Zaprezentujemy wobec tego w skrócie tylko niektóre spośród nich. Przykładowo, w zebranych w początkach lat 30. XX w. przez Stefana Szumana dziennikach młodzieży licealnej i akademickiej zawarte są bardzo interesujące, o dużej wartości poznawczej opisy niemal wszystkich typów doświadczeń religijnych — od przykładów poczcucia obecności Boga i uniesień mistycznych do silnych ekstaz religijnych i transów mistycznych oraz nawróceń. Są wśród nich także doświadczenia, których przedmiotem jest przyroda, piękno, bliżej nieokreślona duchowość itp., których główną tendencją jest „łączenie się i zlewanie” z tymi poniekąd niereligijnymi rzeczywistościami. W strukturze psychologicznej takich doświadczeń dominuje uczuciowe przeżywanie treści religijnych i pozareligijnych nad intelektualnym z nimi kontaktem. Ich podmiotowym efektem jest zaś najczęściej uczucie miłości, radości, szczęścia, ukojenia, pojednania, smutku, spokoju, dobroci itp. Oto wybrane fragmenty opisów tego typu doświadczeń:

Przyszła na mnie jedna z tych chwil, w której człowiek czuje się prawie świętym. Serce po brzegi wypełnione jest taką dobrocią, że wprost nie mogę pomieścić w sobie... I Bóg zdaje się przemówić i być we mnie. Jestem tak szczęśliwa, tak promienna radością, że aż łzy płyną mi z oczu... O Chryste! Ty jesteś we mnie...<sup>29</sup>.

Inny przypadek podobnego przeżycia:

Ekstaza mnie porwała... Nie mogłem się wstrzymać, aby nie upaść na ziemię, czołem o kamienie nie bić, prochów kościelnych nie całować usty. Boże! Jakże wielkim jesteś! A mnie tak dobrze w prochu przed Tobą, Boże mój wielki!<sup>30</sup>.

Z kolei fragment opisu nawrócenia religijnego:

Dusza zaczyna na dobre budzić się we mnie... Ten niepokój tłumaczyłam sobie słusznie tym, że nie mam jeszcze celu, a moje życie zdradza. Znalazłam cel, wypełniałam nim duszę, dałam jej pokarm: najpierwotniejszy... Czuję w sobie cel, do którego kieruję me kroki i umiłowania. Czuję w sobie Jego, którego woła działa tak sugestywnie, że ja oprzeć się nie umiem, ani nie chcę<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> H. Weryński, *Problem religijny w światopoglądzie i przeżyciach młodzieży*, w: S. Szuman, J. Pieter, H. Weryński, *Psychologia światopoglądu młodzieży, Idealizm, filozofia, religia*, Warszawa-Lwów 1933, s. 429.

<sup>30</sup> Tamże, s. 424.

<sup>31</sup> Tamże, s. 440.

Jest też i opis doświadczenia słabszego, ale dla doświadczającej go osoby bardzo ważnego:

Byłam wczoraj u spowiedzi z całego życia. Spowiadałam się długo, ale tak naprawdę szczerze i serdecznie... Tak mi teraz lekko i przyjemnie! „Pokój z Tobą”. Tak - spokój tej czystej duszy, w której on jest ze mną! Już mnie szatan nie złamie rozpaczą<sup>32</sup>.

Oto głębsze doświadczenie przyrody:

Gdy wyszedłem dziś na pole, wydawało mi się i czułem: jakoby cała natura wniknęła we mnie. Naturo! Ile w Tobie tajemnic, ile czaru i wdzięku. A jednak jesteś w swej istocie prosta i pełna powabu i boskości. Tyś jest odzwierciedleniem Boga!

Kontemplacja piękna:

Jeśli znajduję piękno, to poję się nim do ekstazy... Piękno ma w sobie coś boskiego, tak jak i miłość. Czasem zdaje mi się, że poznanie zupełne piękna sprowadza śmierć, że nie można jego pojąć zmysłami i nawet duszą..<sup>33</sup>.

U współczesnej młodzieży polskiej doświadczenia religijne nie wygasły zupełnie, mają one jednak na ogół charakter mniej intensywny i odznaczają się dość często nastawieniami egocentrycznymi. Oto dość typowa ich autocharakterystyka z kręgu młodzieży licealnej, jednego z miast Polski południowej z 1993 r.:

Gdy poprzez modlitwę proszę Matkę Bożą o wstawienie się za mną do Boga, otrzymując te łaski mam świadomość, że Bóg mnie wysłuchał.

Często po spowiedzi, modlitwie czuję się taka lekka, zadowolona i szczęśliwa. Mam wrażenie czyjejś obecności, obecności kogoś, kto czuwa nad moim życiem i postępowaniem.

Było to spotkanie ogólnopolskie Grup Odnowy w Duchu Świętym - czułam, że moje modlitwy są przez kogoś słuchane, byłam taka szczęśliwa.

Bliskość Boga odczuwam na każdym kroku, wtedy, gdy jestem szczęśliwa i wtedy, gdy zrozpaczona, wtedy, gdy się modlę i wtedy, gdy nie myślę o niczym<sup>34</sup>.

Charakterystyczną, choć bardzo rzadko pojawiającą się - głównie wśród dzieci ze środowisk wiejskich - postacią silnego doświadczenia religijnego,

<sup>32</sup> Tamże, s. 441.

<sup>33</sup> Tamże, s. 426-427.

<sup>34</sup> S. Szubryt, *Postawy religijne i moralne na przykładzie IV Liceum Ogólnokształcącego i Technikum Mechanicznego w Limanowej*, Kraków 1994 (praca magisterska, maszynopis), s. 42-43.



są tzw. widzenia religijne połączone z „zachwyceniami” i ekstazami oraz doświadczeniami i stanami religijnymi. Upowszechniony w tych środowiskach kult maryjny powoduje, że najczęstszym przedmiotem owych widzeń jest Matka Boska, postrzegana na miarę dziecięcej i ludowej wyobraźni. Widzenia utożsamiane są zwykle z cudem religijnym i prowadzą niekiedy do tzw. psychoz religijnych i pielgrzymek, różnych form kultu maryjnego. Oto krótki opis jednego z przypadków tego zjawiska:

Zaczął się od ujrzenia „nadnaturalnego” zjawiska - Matki Bożej — przez dwunastoletnią dziewczynę zbierającą kwiaty wraz z innymi dziećmi na Święto Matki Bożej Zielnej. Widzenie dziewczynki staje się udziałem towarzyszących jej dzieci. Relacja o widzeniu początkowo spotyka się u dorosłych z niedowierzaniem, ironią, posądzeniem o kłamstwo. Widzenia jednak powtarzają się, zaczynają występować też „zaśnięcia”, „zachwycenia”, czyli tzw. zamroczenia sennie. Rozbudza to zainteresowanie dla tego zjawiska. Potęguje się ono w miarę powtarzania się widzeń i zamroczeń. Rozpoczynają się wędrówki na miejsce cudu - najpierw nieliczne, a później coraz to większej liczby osób. Zaczynają się modlitwy i pierwsze ceremonie, np. upiększa się miejsce cudu, ustawia się figurę Matki Bożej itp. Rozchodzące się szybko wieści o cudownym zjawisku ściągają coraz to gromadniejsze i z coraz to dalszych okolic płynące pielgrzymki. Widzenie dziecka przerasta stopniowo w swoisty ruch religijny<sup>35</sup>.

Psychologiczne uwarunkowania, mechanizm i strukturę psychologiczną tego zjawiska wyjaśnił psycholog Stefan Błachowski. Następnie wraz z psychiatrą i neurologiem Stefanem Borowieckim wywołał laboratoryjnie w klinice neurologicznej Uniwersytetu Poznańskiego u kilkunastoletnich wizjonerek „widzenia” i „zachwyty” religijne. Jak pisze:

z łatwością można było wywołać wizję obrazu Matki Boskiej, nawet w warunkach sztucznych, w okolicznościach nie sprzyjających powstawaniu wizji religijnych<sup>36</sup>.

Oto skrótowny opis tego interesującego eksperymentu:

W końcu spróbowaliśmy sztucznie wywołać stan zachwyty. Kazano dziewczynie uklęknąć i myśleć silnie o tym, że Matka Boska jej się zjawi jak w Słupi (miejsce początkowych widzeń — p. m. J. Sz.). Powtarzano jej, że przecież Matka Boska jest wszędzie, i że skoro zjawia się w Słupi, może również zjawić się w pustej sali wykładowej. Do wywołania odpowiedniego nastroju gasimy silnie

<sup>35</sup> J. Szmyd, *Osobowość i religia. Z psychologii religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 282-283.

<sup>36</sup> S. Błachowski, *O sztucznych ekstazach i widzeniach*, „Rocznik Psychiatryczny” 1938, s. XXXIV-XXXV, s. 158-189.

światła, zostawiając tylko jedną świecącą żarówkę. Otóż już po 1 min. 20 sek., po zredukowaniu oświetlenia, Anna upadła na twarz i pozostaje unieruchomiona w tej pozycji [...]. Po około 20-minutowym trwaniu w tym stanie, budzi się ona i mówi, że widziała wprost przed sobą w jasności Matkę Boską, którą potem dwaj aniołowie unieśli do góry<sup>37</sup>.

Jedną z cech charakterystycznych doświadczeń religijnych i mistycznych typowych dla warstw ludowych w Polsce był - i w pewnej mierze nadal pozostaje - naiwny sensualizm, pomieszany z rytualizmem magicznym i praktyczno-życiowymi nastawieniami. Wybitny socjolog i etnolog - Stefan Czarnowski, charakteryzował te zjawiska pod koniec lat 30. XX w. następująco:

Są w wysokim stopniu sensualistyczne i dotyczą praktycznego życia codziennego, tego szarego życia rolniczego i gromadzkiego, czy rodzinnego, z którym chłop nasz zespala całe swoje życie religijne. Postacie święte pojawiają się oczom wizjonera jako cielesne, dotykalne. Obleczone są w takie same szaty, jak ich podobizny sprzedawane po kramikach odpustowych. Nakazy i polecenia, które wydają, dotyczą, co najwyżej moralności praktycznej, codziennej, albo goryliwości obrzędowej: ożeń się z dziewczyną, którąś uwiódł; pość bardziej ściśle; udaj się na pielgrzymkę; daj jałmużnę. Albo - gdy polecenie zwraca się do całej zbiorowości — zbuduj kościół w miejscu wskazanym. Nie ma nigdy mowy o wewnętrznym życiu religijnym. Daleko temu mistycyzmowi i tym wizjonerom, nie tylko do takich niedoścignionych wzorów, jak: św. Teresa z Ávila, ale choćby prostaczego, jednakże koncentrującego swe działanie na wewnętrznym życiu duchowym, mistycyzmu, takich choćby Beduinów flamandzkich<sup>38</sup>.

Częsty, a być może najczęstszy obiekt tych wizji i przeżyć, tj. Matka Boska wykazuje:

rys w właściwe polskim wyobrażeniom włościańskim o Opiekunce i Orędownicze. Jest przede wszystkim piękną i dobrą, troskliwą Panienką wstawiającą się za czcicielami swymi u Syna, podobnie jak - według chłopu polskiego z okresu pańszczyźnianego — winna by się za nim wstawić dobra panienka ze dwora<sup>39</sup>.

Do typowych i najczęściej spotykanych w ramach omawianej tu religijności ludowej doświadczeń religijnych zaliczyć też można chwilowe podniecenia mistyczno-religijne i przejściowe momenty większego lub mniejszego

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> S. Czarnowski, *Kultura religijna ludu polskiego*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Studia z historii kultury*, Warszawa 1956, s. 98.

<sup>39</sup> Tamże, s. 96, 98.

ożywienia nastrojowości i uczuciowości religijnej, pomieszane z różnymi uczuciami moralnymi, estetycznymi, felicytologicznymi, stanami przejściowego ukojenia, uspokojenia, poczucia szczęśliwości, nadzwyczajności, niecodzienności, odświętności itp., przeżywane podczas skupienia na mszy św., podniesienia Eucharystii, komunii św., spowiedzi, modlitwy oraz w toku innych aktów zachowania kultowego. Są to nie tyle doświadczenia religijne w ściślejszym słowa tego znaczeniu, co zwyczajne, powszechne przeżycia religijne, w których bezpośrednie przeżywanie *sacrum* zastąpione jest religijnymi odczuciami nadziei, zaufania, miłości, lęku i bojaźni, zależności i podporządkowania, poczuciem winy i grzechu oraz ujawnianiem różnych potrzeb, np. potrzeby wyzdrowienia, pomyślności, zbawienia. Ten rodzaj jakby połowicznego doświadczenia religijnego został, prawdopodobnie ze względu na jego typowość w kontekście religijności ludowej i największej w niej częstotliwości, metodologicznie zoperacjonalizowany ostatnio w polskiej socjologii religii i stał się przedmiotem badań empirycznych<sup>40</sup>.

5. Przejdźmy na koniec do skrótowej charakterystyki nietypowych doświadczeń religijnych w obszarze polskiej religijności ludowej. Przypomnijmy, że zaliczamy do nich stany i przeżycia szczególnie osobliwe i w znacznej mierze odbiegające od najczęściej przyjmowanych kryteriów doświadczenia religijnego. W polskich warunkach kulturowych i religijnych są to, z jednej strony — tzw. „przedprożne” doświadczenia religijne (nazwę tę proponujemy od siebie) i z drugiej — doświadczenia *quasi*-religijne.

Doświadczenia „przedprożne” odznaczają się głównie tym, że ich obiekt, np. Matka Boża, z jej nieograniczoną dobrocią i łaskawością, jest potwierdzana uczuciowo, niejako na progu poznawczego z Nią kontaktu i głębszego przeżycia owego kontaktu, tzn. potwierdzana jest Ona w akcie silnej i niebudzącej cienia wątpliwości wiary. Łączność poznawczą i przeżyciową ze świętością i boskością uznaje się tu za mniej ważną, a nawet za zbędną, zaś sama wiara wiąże ze sobą głębokie przekonanie o możliwości uzyskania pomocy, wsparcia, zrozumienia i wybaczenia ze strony Istoty, w którą się wierzy. Częstym poświadczeniem tej wiary są ślubowania, zawierzenia lub składanie różnych cennych przedmiotów w ofierze. Pośrednictwo między ofiarodawcą i oczekującym pomocy lub wsparcia powierza się tu najczęściej osobom do

<sup>40</sup> Por. I. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, w: *Religijność Polaków* 1991, dz. cyt., rozdz. III; E. Jarmoch, *Doświadczenie religijne, Religijność Polaków*, 1991, dz. cyt., s. 27—34.

tego - jak się mniema - odpowiednio przysposobionym i przygotowanym: kapłanom, spowiednikom, przedstawicielom Kościoła itp.

Oto jeden z opisów tego w pewnym sensie nietypowego, ale dość często w omawianym tu typie religijności występującego doświadczenia religijnego:

Jeżeli ma (chłop polski, p. m. - J. Sz.) do Boga sprawę szczególną, daje na mszę księdzu, w sprawach mniejszych daje kilka groszy żebrakowi, by ten za niego zaniósł właściwe modły. Poleciwszy w ten sposób sprawy swoje tym, którzy znają lepiej od niego drogę do Boga, spokojny jest o siebie<sup>41</sup>.

Jednym z najpospolitszych przejawów religijności prywatnej jest ślubowanie, spełnienie określonej czynności w zamian za doznanie określonej łaski, dotyczącej niemal zawsze dziedziny materialnej: zdrowia lub majątku. Bardzo znaczna część krzyży i kapliczek przydrożnych, tzn. „figur”, zawdzięcza swe istnienie wywiązaniu się ze ślubu<sup>42</sup>.

Na podstawie nowszych wyników badań (1991) to zjawisko można określić tak:

Jeśli religijność człowieka charakteryzowalibyśmy od strony uwierzenia w Boga osobowego, któremu człowiek chce zaufać i oczekuje od niego pomocy, to badana młodzież okazała się umiarkowanie religijna, a wiara religijna nie znajduje wyraźnego oddźwięku w sferze życia emocjonalno-doświadczeniowego<sup>43</sup>.

Inną formą nietypowego doświadczenia religijnego, występującego jednak sporadycznie, są pewne odmiany doświadczeń quasi-religijnych lub karykaturalnie religijnych. Związane są one najczęściej z tzw. cudami religijnymi i przyjmują postać różnych „wideni religijnych”, lub organizowanego, najczęściej odpłatnie, pośrednictwa między wiernymi a Bogiem lub Świętymi.

„Widzenia religijne” znamionuje tu mgliste postrzeganie, zwykle przez dzieci, pewnych obrazów o symbolice religijnej, np. postrzegane niewyraźne sylwetki Chrystusa, Matki Bożej, bez wywołania u postrzegających głębszych wzruszeń i przeżyć religijnych, a raczej ograniczającego się do wzbudzenia zaciekawienia, ekscytacji, zakłopotania, konsternacji itp. Duże też zainteresowanie i zaciekawienie oraz gotowość do czynności kultowych wzbudza to zjawisko u osób postronnych, zwykle gromadnie ściągających na miejsce „cudu”, strojących go kwiatami, „obrazkami świętymi” (kopiami obra-

<sup>41</sup> S. Czarnowski, *Kultura*, Warszawa 1958, s. 96-97.

<sup>42</sup> Tenże, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, dz. cyt., s. 33.

<sup>43</sup> J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 33.

zów Matki Bożej, Chrystusa, Świętych), różańcami i innymi dewocjonaliami. Postrzegany obraz może być rozmaicie lokowany, często w miejscach bardzo prozaicznych, np. na drzewie o silnych wyciekach żywicznych (spływ tych wycieków daje kontury tego obrazu), na ścianie pokoju starego domostwa, w którym jego kontury przebijają się spod oszronionego, wilgotnego do niedawna tynku itp. Wyjaśnienie przyczyn obiektów tego niby religijnego postrzegania nastrocza niekiedy pewnych trudności, ale na ogół przyczyny są wyjaśniane naukowo. Oto skrótowy, publicystyczny opis tego rodzaju „wizdenia” z terenu Czech (opisy tych zjawisk z Polski są bardziej znane):

W małej wiosce Syrovce, koło miasta Louny, w starym, murowanym chłopskim domu, należącym do rodziny państwa Błagowych, w tzw. „złotą niedzielę” (ostatnia przed Bożym Narodzeniem) 12-letnia Renata zobaczyła na ścianie obok drzwi wyraźną postać Jezusa Chrystusa z wyciągniętymi w górę rękami. Postacie stojące obok były mniej widoczne [...]. Pierwsza wersja głosiła, że jest to stary, XIX-wieczny fresk, który wynurzył się spod oszronionego, wilgotnego tynku. Kwestia w tym, że - jak poinformowano wczoraj — ściana z wizerunkiem Jezusa była postawiona zaledwie przed 14 laty przez dzisiejszych gospodarzy, którzy wprowadzili się wtedy do na wpół spalonego, pustego od czasu wojny, budynku. Cała sprawa określana jest przez prasę jako intrygująca [...]. Do Syrovic ciągną od świąt prawdziwe pielgrzymki, zaś malowidło badają fachowcy z instytutu kryminalistyki<sup>44</sup>.

Oto kolejny przykład doświadczenia „religijnego”:

Starsza pani, chłopka ze wsi Sokołowice (Polska), ongiś przewodnicząca rady wiejskiej, członkini PZPR (partii komunistycznej) kontaktuje się w przesadnie wyeksponowanym w różne dewocjonalia (obrazy, figurki, różańce, kwiaty, ozdoby, ołtarzyk itp.) pokoju dużego, nowoczesnego domu z Matką Boską, uznaną przez nią za jedyne Boga. Kontaktuje się bezpośrednio, w ceremonialnym skupieniu, zwykle przy obecności licznych gości „cudownego” domu albo poprzez listy pisane do Matki Boskiej, a zawierające różne prośby i intencje osób, które zwracają się do tej kobiety (z reguły odpłatnie) o pośrednictwo w swoich sprawach (choroba, nieszczęścia rodzinne, niepowodzenia życiowe itp.). O wysłuchaniu przez Matkę Boską swoich próśb i intencji są oni przez mediującą kobietę powiadamiani. Często te prośby są wysłuchiwane, stąd tłumne pielgrzymowanie do „cudownego” domu i przy okazji korzystanie z przyległej do niego „cudownej” studni, działającej „uzdrowieńczo”. Prymitywna, ale jak się zdaje, autentyczna i żarliwa wiara chłopki w rzeczywisty kontakt z Matką Boską, głośną i popularną postacią rozwiniętego w naszym kraju kul-

<sup>44</sup> L. Mazan, *Chrystus pojawił się w Czechach*, „Czas”, 18 stycznia 1991, s. 3.

tu maryjnego, udziela się pielgrzymującemu na miejsce „cudu”, równie jak ona prymitywnie wierzącemu ludowi. „Cud” nie jest uznany przez Kościół rzymskokatolicki, duchowieństwo doń się dystansuje, a przez wielu chłopów całe to wydarzenie uznane jest za „psucie” ich wiary<sup>45</sup>.

Jest to, jak widać, skrajny, ale jednak nieodosobniony w naszym kraju przykład doświadczeń i postaw pseudoreligijnych, a równocześnie przykład prymitywnienia tych postaw.

6. Przejdźmy do konkluzji naszych rozważań. Przeprowadzona przez nas pod kątem doświadczeń religijnych wstępna analiza typu religijności ludowej, która uformowała się w polskich warunkach historycznych, kulturowych, społecznych i narodowych, i jest w nich nadal żywotna, prowadzi do następujących konstatacji:

- w religijności tej występują różnorodne typy doświadczeń religijnych, mistycznych, *quasi*-religijnych i parareligijnych;

- w strukturze psychologicznej, w mechanizmach i funkcjach psychologicznych nie różnią się one zasadniczo od podobnych doświadczeń w obrębie innych tradycji, kultur, narodowości i regionów geograficznych. Różnią się natomiast od nich, i to dość zasadniczo, w pojmowaniu, postrzeganiu i wyobrażaniu przedmiotu doświadczeń (dominuje w nich na ludową i narodową modłę obrazowanie Matki Bożej). Różnią się dalej w swej symbolice i ekspresyjności (lokalno-kulturowej), w sposobie i intensywności kontaktu z *sacrum* (w większości przypadków nie pogłębionego poznawczo, a wierzeniowego, emocjonalnego, zmysłowego, praktycznie i egocentrycznie uwarunkowanego);

- głębsze i autentyczne doświadczenia religijno-mistyczne są w kontekście omawianej religijności rzadkością, co różni ten typ od innych pokrewnych odmian religijności (np. latynoamerykańskiej)<sup>46</sup> i co wyraźnie rzutuje na dojrzałość owej religijności i na jej charakter (bardziej kulturowy, obyczajowy, praktyczno-życiowy i narodowy, aniżeli ściśle religijny i mistyczny).

- uwagę zwraca stosunkowo częste występowanie w ramach rzeczonej religijności nietypowych (w sensie nie mieszczącego się w ogólnie przyjętych kryteriach doświadczenia religijnego) doświadczeń (*quasi*-religijnych, sym-

<sup>45</sup> Opis na podstawie: *Przebóstwienie*, reportaż J. Sępa, TVP, 20 grudnia 1993.

<sup>46</sup> Por. J.S. Thies, *Mexican Catholicism in Southern California. The Importance of Popular Religiosity and Sacramental Practice in Faith Experience*, „American University Studies”, Series VII, Technology and Religion, vol. 139, New York 1993.

plifikująco i deformująco religijnych itp.), zaś w zakresie doświadczeń typowo religijnych (w szerokim znaczeniu tego pojęcia) dość częste występowanie tzw. doświadczeń „przedprożnych” (w ustalonym w tym rozdziale znaczeniu tego pojęcia).

- przeprowadzona przez nas analiza zdaje się potwierdzać sformułowaną przez ks. W. Piwowskiego i Antoniego Tomkiewicza zależność:

a) im mniej jakieś wyznanie, czy jakaś grupa wyznaniowa jest zinstytucjonalizowana, tym bardziej intensywne doświadczenia religijne [...],

b) im bardziej autentyczne i intensywne doświadczenia religijne, tym bardziej osobowa i dojrzała religijność,

c) im mniej autentyczne i intensywne doświadczenie religijne, tym bardziej tradycyjna, kulturowa i obyczajowa religijność (religijność nie-dojrzała)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> W. Piwowski, A. Tomkiewicz, *Doświadczenia religijne*, dz. cyt., s. 181.

ROZDZIAŁ DWUNASTY

---

RELIGIA A ETYKA GOSPODARKI WOLNORYNKOWEJ.  
TOŻSAMOŚĆ MORALNA CZŁOWIEKA  
WSPÓŁCZESNEGO



# 1

Jednym z poważnych wyzwań początku XXI w. jest konieczność ponownej legitymizacji etycznej podstawowych dziedzin działalności współczesnego człowieka, zwłaszcza jego działalności politycznej i ekonomicznej. Być może wyzwanie to rozciąga się na potrzebę budowania od nowa mocnych fundamentów moralnych dla tych sfer aktywności ludzkiej. Tu interesuje nas głównie dziedzina ekonomiczna i jej wiodący, pod względem efektywności historycznie zweryfikowany system, tzn. gospodarka rynkowa. W aktualnych warunkach historycznych i cywilizacyjnych kształtowania się i modernizowania tego systemu, w warunkach, których najbardziej charakterystycznym znamienniem jest globalizacja gospodarki rynkowej, jej — jak się sądzi — zwycięstwo nad gospodarką planową realnego socjalizmu, rewolucyjny postęp technologii i zarządzania oraz coraz większy, choć nie zawsze korzystny, wpływ produkcji i dystrybucji towarów na życie człowieka i środowisko naturalne, domaga się gruntownego osądu moralnego, pozytywnej albo też negatywnej oceny z punktu widzenia podstawowych wartości etycznych i humanistycznych etyki współczesnego kapitalizmu. Etyka ta, w razie pełniejszego ukształtowania (na razie pozostaje w znacznej mierze w sferze postulatu, intencji i prób) mogłaby stać się koncepcyjnym i normatywnym wsparciem dla dynamicznie, ale nazbyt żywiołowo rozwijanych — także w naszym kraju — różnych próbnych wersji etyki biznesu, przedsiębiorczości i działalności gospodarczej itp.<sup>1</sup>

W tą głównie obiektywnie uwarunkowaną (bo zmianami we współczesnej działalności ekonomicznej człowieka) inicjatywę budowania podstaw

---

<sup>1</sup> Por. W. Gasparski, *Etyka biznesu. Wybór bibliograficzny*, w: *Etyka biznesu*, J. Dietl, W. Gasparski (red.), Warszawa 1999, s. 403^420.

etyki kapitalizmu, czy - jak się jeszcze inaczej tę dziedzinę naukowo-normatywną określa - etyki tworzenia kapitału i bogactwa, związaną z elementami etosu współczesnego przedsiębiorcy, zaangażowani są dość zgodnie w krajach wysoko rozwiniętych (w Stanach Zjednoczonych, państwach Unii Europejskiej i w Japonii) przedstawiciele trzech środowisk: przodującego biznesu, nauk społecznych (głównie ekonomicznych i etycznych) oraz największych systemów religijnych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu<sup>2</sup>. W tych środowiskach w pierwszym rzędzie poszukuje się możliwości zbudowania niezbędnych filarów dla projektowanej i od fundamentów budowanej etyki: filaru ekonomiczno-pragmatycznego, teoretyczno-naukowego, aksjologiczno-normatywnego i religijno-teologicznego.

W naszych rozważaniach interesują nas głównie wysiłki i ich szanse skupione wokół filaru religijno-teologicznego silnie związanego z zagadnieniem tożsamości moralnej człowieka współczesnego. Z przyjętego tu zawężonego odniesienia do podjętego tematu nasuwa się kilka podstawowych pytań. Sformułujemy je i spróbujemy wstępnie na nie odpowiedzieć.

Oto one:

— po pierwsze, która z trzech wielkich europejskich religii, tzn. judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu może zaoferować najwięcej wsparcia wynikającego z treści doktrynalnych dla zbudowania tego filaru, a która najmniej?

— po drugie, jaka z omawianych religii uległa - bądź ulega - takim zmianom i przekształceniom, które lepiej od innych przysposabiają ją do współudziału w rozwiązywaniu najpoważniejszych wyzwań moralnych współczesności, w tym i tych, wiążących się z zagadnieniem etyki gospodarczej, etyki biznesu i przedsiębiorczości, czy bardziej ogólnie — z problemem etyki kapitalizmu?

— po trzecie, jakie miejsce zajmuje i jaką rolę odgrywa katolicyzm w zaangażowaniu po stronie współczesnych systemów ekonomicznych opartych na wolnym rynku oraz czy można mówić o jego znaczącym współudziale w tworzeniu etyki kapitalizmu?

— i wreszcie — po czwarte, jakie pojawiają się na drodze do owej etyki przeszkody i trudności, kłopoty i dylematy, bariery i niemożności?

W rozdziale podejmujemy próbę sformułowania wstępnej odpowiedzi na powyższe pytania, a w każdym razie — próbę ukazania horyzontu ważniejszej problematyki oznaczonej tymi pytaniami.

<sup>2</sup> Por. *Etyka w biznesie*, przeł. E. Balcerek, P.M. Minus (red.), cz. III: *Perspektywa religijna*, Warszawa 1998, s. 99-121.

## 11

Zacznijmy od pierwszego z pytań: która z wielkich religii naszego kręgu kulturowego (judaizm, chrześcijaństwo, islam) zaoferować może ze swego zasobu doktrynalnego największe wsparcie dla aktywności ekonomicznej i jej etycznego legitymizowania w ramach wolnego rynku? Odpowiedź wydaje się być zaskakująca: a mianowicie zaryzykować można stwierdzenie, że właściwie żadna z nich nie może udzielić rozstrzygającego wsparcia, jeśli weźmie się pod uwagę ich rdzenną i pierwotną zawartość doktrynalną, chociaż

- oczywiście - reprezentują one możliwości w tym zakresie zróżnicowane. Rzecz w tym, że wszystkie te tradycje religijne ukształtowały się, jak wiadomo, w przedkapitalistycznych formacjach społeczno-ekonomicznych, głównie niewolniczej i feudalnej. Z tego zasadniczego powodu nie wypracowały one — i wypracować nie mogły — jakichś poważniejszych elementów paradygmatu myślowego odnoszącego się do kapitalistycznego sposobu produkcji i jego moralnego wymiaru. Wszystkie pozostają w horyzoncie przednowożytnych paradygmatów myślowych; paradygmatów na ogół odległych od spraw ekonomicznych w nowożytnym tego słowa znaczeniu. Nieznaczące, nieliczne i właściwie marginalne wątki ich myślenia ekonomicznego wraz z etycznymi jego aspektami dotyczyły głównie zagadnienia własności i bogactwa, jego pochodzenia, użytkowania i podziału, częściowo też zagadnień handlu i wymiany. Innymi słowy, dotyczyły one ekonomii i etyki podziału i handlu, nie zaś ekonomii i etyki tworzenia i pomnażania kapitału. Tak się rzecz ma zarówno w tekstach biblijnych, ewangelicznych i w listach apostoelskich, jak i w Koranie, Talmudzie i innych klasycznych tekstach tych tradycji.

Czytamy w literaturze tego zagadnienia:

Teolog zakorzeniony w biblii hebrajskiej będzie miał kłopoty ze sformułowaniem teorii ludzkiej wytwórczości i sprawiedliwości, biblia hebrajska bowiem wydaje się zajmować jedynie sprawiedliwym podziałem i redystrybucją niezbędnych dóbr<sup>3</sup>.

I dalej:

Pytanie brzmi: jakie źródła teologiczne w tradycji chrześcijańskiej pozwalają nam zrozumieć produkcję bogactwa? Odpowiedź brzmi: Wydaje się, że takie źródła nie istnieją [...], gdyby ktoś — czytamy dalej - przeglądał hipotetyczny

<sup>3</sup> D. Novak, *Ekonomia i sprawiedliwość: przykład żydowski*, w: *Etyka kapitalizmu*, przeł. H. Woźniakowski, L. Berger (red.), Kraków 1994, s. 46.

indeks dwóch tysięcy lat teologii chrześcijańskiej, szukając haseł z kategorii „bogactwo, jego produkcja”, to znalazłby bardzo niewiele. W gruncie rzeczy jest wątpliwe, czy w ogóle znaleźlibyśmy takie hasło..<sup>4</sup>

Do podobnego rezultatu zaprowadziłyby nas prawdopodobnie analogiczna analiza klasycznego piśmiennictwa teologicznego judaizmu i islamu, aczkolwiek piśmiennictwo to wykazuje zdecydowanie większe zainteresowanie problematyką gospodarczą i handlową aniżeli Nowy Testament i główne nurty teologii chrześcijańskiej, pomijając nader rzadkie wyjątki, jak np. teologię protestantyzmu, teologię wyzwolenia i niektóre inne, bardzo nieliczne doktryny chrześcijańskie.

O pewnej jałowości myśli ekonomicznej i niedostatku refleksji etycznej odnoszącej się do produkcji da się też mówić w odniesieniu do nowożytnych i współczesnych filozofii społecznych inspirowanych interesującą nas tradycją religijną. Przykładowo, nieliczni, wybitni teologowie i filozofowie chrześcijańscy (tacy m.in. jak Jacques Maritain, Paul Tillich, Karol Barth, Józef Tischner i inni), którzy wykazali duże uwrażliwienie na problematykę społeczną i cywilizacyjną, skupiają się jednak nie tyle na zagadnieniach ściśle ekonomicznych, co na filozoficznych i etycznych aspektach pracy, sprawiedliwości społecznej, godności i wolności pracobiorców, podmiotowości ludzi pracy, tożsamości duchowej jednostki ludzkiej itp. Co interesujące - te obszary refleksji naprowadzały wielu z nich bardziej w kierunku socjalizmu, niż kapitalizmu (P. Tillich, K. Barth i in.). Warto tu może przypomnieć symptomatyczne stwierdzenie P. Tillicha: „Każdy poważny chrześcijanin musi być socjalistą”<sup>5</sup>.

Tradycja chrześcijańska zarówno w swym rdzennym i fundamentalnym piśmiennictwie, jak i w późniejszych tekstach teologicznych i filozoficznych dostarczyć więc może stosunkowo niewielkiego, mniejszego od tradycji judaistycznej a nawet islamistycznej, wsparcia koncepcyjnego i pojęciowego dla prób budowania etyki współczesnego kapitalizmu i jej różnych konstrukcji pochodnych w postaci takich czy innych odmian etyki biznesu, przedsiębiorczości, menedżerstwa, finansów, bankowości, reklamy itp. Badacze tego zagadnienia wypowiadają się w tej kwestii jednoznacznie:

Tak czy inaczej etyka tworzenia kapitału nie może opierać się wyłącznie na wybranych cytatach biblijnych, stanowiskach teologicznych czy rozstrzygnięciach

<sup>4</sup> R. J. Neuhaus, *Bogactwo i beztroška: być bogatym, bogactwo tworzyć*, w: *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 171.

<sup>5</sup> Cyt. za: M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982, s. 242.

jakichkolwiek komitetów. Całe dzieje nauczania chrześcijańskiego pokazują, że oparcia dla niej trzeba szukać gdzie indziej<sup>6</sup>.

### III

Przystąpmy z kolei do próby odpowiedzi na dwa dalsze postawione w tych rozważaniach pytania, a mianowicie, która z omawianych tu tradycji religijnych podlega takim zmianom, które przysposabiają ją do sprostania wyzwaniom moralnym związanym z postindustrialnym katolicyzmem i globalizującym się rynkiem ekonomicznym lepiej od innych oraz jaką rolę odgrywa w tym procesie kapitalizm po Soborze Watykańskim II?

W odpowiedzi dochodzimy do dość nieoczekiwanej konstatacji, a mianowicie do stwierdzenia (w oparciu o fakty historyczne), że to nie chrześcijaństwo, a judaistyczna i islamistyczna tradycja religijna były w swych dziejach — i wydają się być nadal — mentalnie i moralnie bardziej zbliżone do spraw szeroko pojętego biznesu i kwestii z nim spokrewnionych aniżeli tradycja nowotestamentowa. Ta ostatnia zawsze przejawiała niewielkie zainteresowanie dla spraw ekonomicznych, nienajlepsze ich rozumienie, a nawet — jak się o tym pisze m.in. w odniesieniu do poglądów i postawy apostoła Pawła i niektórych ojców Kościoła — swoistą „alergię”<sup>7</sup>. Z drugiej zaś strony tradycja chrześcijańska wykazała, w szczególności zaś wykazuje w ostatnich dziesięcioleciach, lepszą podatność na zmiany swego stanowiska i większą elastyczność postawy wobec spraw ekonomicznych i biznesu aniżeli spokrewnione z nią tradycje judaistyczna i islamistyczna. Te ostatnie były i pozostają bardziej zachowawcze i konserwatywne, mniej otwarte i nie dość poszukujące na tym polu, jak i zresztą na wielu innych obszarach, np. obyczaju, etosu itp.<sup>8</sup> Tłumaczy się to w literaturze przedmiotu m.in. skrępowaniem owych tradycji, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, twardym gorsetem ortodoksyjnego prawa<sup>9</sup>. Przypomina się, że:

dochodzenie do bogactwa w obrębie religii żydowskiej nigdy nie było traktowane jako działanie w jakiś sposób grzeszne, degradujące czy wątpliwe moralnie

<sup>6</sup> R. M. Grant, *Wczesne chrześcijaństwo i wytwarzanie kapitału*, w: *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 40—41.

<sup>7</sup> Por. Tamże, s. 13—14.

<sup>8</sup> Por. M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 69-105.

<sup>9</sup> Por. I. Kristoi, *Christianity, Judaism and Socialism*, rozdz. 29, w: *Reflections of Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead*, New York 1983, s. 316-317.

tak długo, jak długo bogactwo pozyskiwane było drogą legalną i użytkowane w sposób odpowiedzialny. Przyjmowano powszechnie, że duch handlu jest doskonale zgodny z pełnią wiary i praktyk religijnych [...] jest to prawdą również w islamie, lecz nie w chrześcijaństwie. Różnica na tym polega, że zarówno islam, jak i judaizm są religiami Prawa, natomiast chrześcijaństwo Prawo odrzuca<sup>10</sup>.

Ale za to:

różnica ta daje chrześcijaństwu olbrzymią przewagę w zakresie energii duchowej zarówno nad islamem, jak i judaizmem<sup>11</sup>.

Energia ta - jeśli trzymać się tego określenia - faktycznie daje chrześcijaństwu większą od dwóch pozostałych tradycji zdolność wychodzenia na przeciw nowym wyzwaniom i problemom moralnym. I dotyczy to nie tylko znanego z tej zdolności protestantyzmu, ale także — jak się okazuje — i katolicyzmu.

Katolicyzm posoborowy, a zwłaszcza ten jego nurt, który uzyskiwał swą wykładnię w encyklikach, homiliach i innych naukach Jana Pawła II oraz zbliżonych doń teologów i rzeczników magisterium Kościoła rzymskokatolickiego, zdaje się przełamywać tradycyjną „alergię” na kapitalizm (podobnie zresztą jak i na socjalizm), która utrudniała lub wręcz uniemożliwiała zaangażowanie tego Kościoła w sprawę etyki i duchowości tworzenia bogactwa. Kościół rzymskokatolicki stopniowo zdaje się wyłamywać z tego rodzaju ocen swej roli w tej dziedzinie, jak chociażby takiej oto:

Kościół katolicki zawsze był alergiczny wobec rozumowania ekonomicznego. Miłość do ubogich, do tych, którym się nie powiodło, do prostaczków, uciśnionych i poniżonych, często zmieniała się w miłość do ubóstwa i niepowodzenia oraz — co najważniejsze — we wrogość wobec sukcesu i bogactwa, a także wobec systemu pozwalającego na ich osiągnięcie<sup>12</sup>.

Idzie tu oczywiście o system kapitalistyczny, wobec którego jeszcze znane encykliki społeczne papieży Leona XIII (*Rerum novarum*) i Piusa XI (*Quadragesimo Anno*), a nawet Pawła VI (*Populorum progressio*) wyrażały wię-

<sup>10</sup> M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 70-74.

<sup>11</sup> Tamże, s. 71.

<sup>12</sup> E. van den Haag, *The War Between Paleos and Neos*, „National Review”, 24 lutego 1989, za: G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm amerykański i etyka kapitalizmu*, w: *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 125.

cej zastrzeżeń niż aprobaty<sup>13</sup>. Dopiero pewien zwrot odnotowują badacze tego procesu poczynając od nauk społecznych Jana Pawła II, któremu przypisuje się, z jednej strony pewne „otwarcie ku lewicy” (encykliki *Laborem exercens* i *Sollicitudo rei socialis*), z drugiej — wyraźną przychylność dla tzw. demokratycznego kapitalizmu. Przede wszystkim zaś z zainteresowaniem odnotowuje się w jego pismach i wystąpieniach dotyczących osoby ludzkiej (teologii osoby) wyróżnienie w rzędzie fundamentalnych praw człowieka (tzn. prawa do życia, wolności, godności itp.) także prawa dodatkowego - „prawa do inicjatywy ekonomicznej i sytuowanie go w kontekście teologii Boskiej stwórczości”<sup>14</sup>. Może to, zdaniem niektórych interpretatorów pism tego papieża, stwarzać pewne przesłanie teologiczne dla etyki kapitalizmu i przełamywać brak większego zainteresowania dla tej nowej powstającej dyscypliny teoretyczno-normatywnej w społecznej nauce Kościoła.

Na pytanie „czy w naturze katolickiej nauki społecznej, tak jak wykształciła się ona w przeciągu minionych stu lat, tkwi coś, co nie pozwala rozwinąć się etyce tworzenia bogactwa”, można już teraz odpowiedzieć negatywnie, tzn. można stwierdzić, że przestaje być w niej obecne „takie coś”, co by budowę owej etyki z perspektywy i inspiracji katolicyzmu uniemożliwiało. Tym bardziej można tak sądzić, gdyż wprowadzonym przez polskiego papieża do społecznej nauki Kościoła różnym motywom myślenia ekonomicznego towarzyszy bezpośrednia zachęta do większego zaangażowania się chrześcijan, w tym oczywiście katolików, w sprawy gospodarcze, przy możliwie pełnym i konsekwentnym przestrzeganiu podstawowych zasad i wartości etycznych w tej kreatywnej, z twórczością Boską - jak się twierdzi - współpracującej aktywności ludzkiej<sup>15</sup>.

#### IV

Sprawa — i tu przystępujemy do odpowiedzi na ostatnie z pytań — nie jest jednak całkowicie jasna i jednoznaczna, ani też bezsporna i bezproblemowa, nienastręczająca poważnych wątpliwości, nieujawniająca istotnych dylematów religijno-moralnych i zawiłości ideowych. Ze względu na złożoność

<sup>13</sup> Por. D. McCann, *Option for the Poor: Rethinking a Catholic Tradition*, w: *The Preferential Option for the Poor*, Grand Rapids, Michigan 1988; G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb: katolicyzm i etyka kapitalizmu*, dz. cyt., s. 107—136.

<sup>14</sup> Por. G. Weigel, *Wielbłądy i igły, talenty i skarb ...*, dz. cyt., s. 135-136.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 125—136.

i rozległość problemową tego zagadnienia, a zarazem dużą jego doniosłość społeczną i cywilizacyjną, wymaga ono poważnych studiów i systematycznego omówienia. W tym miejscu — już na zakończenie rozważań - zasygnalizujemy jedynie niektóre z nasuwających się problemów.

Po pierwsze, trzeba by wyraźniej niż dotąd wyjaśnić, w jakich obszarach gospodarki współczesnej chrześcijanin może korzystać ze swego „prawa do inicjatywy ekonomicznej”, a w jakich winien od niego odstąpić. Jeśli np. przestała już budzić wątpliwość jego aktywność w dziedzinie handlu i bankowości, to przecież nie pozostaje nadal bezsporną jego obecność w dziedzinie produkcji broni, handlu bronią, produkcji używek i ich dystrybucji, w różnych obszarach gospodarki z tzw. szarej strefy itp., nie mówiąc już o jego uczestnictwie w produkcji i rozpowszechnianiu narkotyków, w tak zwanym praniu brudnych pieniędzy, lichwie itp. Jakie są więc granice „prawa do inicjatywy ekonomicznej” i jakie przyjąć kryteria dla oznaczenia tych granic?

Po drugie, czy możliwa jest pełniejsza rewitalizacja na wolnym rynku i w ogóle w kapitalistycznym systemie społeczno-ekonomicznym tych podstawowych wartości, które są chrześcijańskim, by tak powiedzieć, minimum etycznym na tym forum, takich np. jak wolność wszystkich podmiotów, ich godność, sprawiedliwość gospodarcza i społeczna, solidarność międzyludzka itp.? Pojawiają się poważne wątpliwości, co do możliwości bardziej zadawałającego utrzymania wartości w kontekście tych systemów.

Po trzecie, czy wolny rynek i rozgrywająca się na nim sfera aktywności gospodarczej i innej są w stanie wyeliminować albo przynajmniej zredukować te niskie skłonności natury ludzkiej, których etyka i edukacja chrześcijańska zdecydowanie nie aprobują, wpływając na ograniczenie, takich zwłaszcza cech jak: egoizm, chciwość, skłonność do nieograniczonego pomnażania zysku, żywiołowy materializm życiowy, walka o własny interes, rywalizacja ponad miarę itp. Skłonności te nie pozostają bez wpływu na zawężenie, spłykanie i jednostronność ludzkiej duchowości, pomniejszanie obszaru humanitaryzmu, ograniczanie skali wyższych wartości, tożsamości duchowej itp., a przecież sfera działalności ekonomicznej człowieka w omawianych systemach skłonnościom tym i ułomnościom natury ludzkiej wyraźnie sprzyja, a dość często wręcz je wymusza.

Po czwarte, zmiany we współczesnych, coraz bardziej globalizujących się i modernizujących rynkach ekonomicznych, a także w związanych z nimi typach produkcji i wymiany są o wiele szybsze i o wiele bardziej różnokierunkowe niż zmiany i zróżnicowania się odniesień do nich ze strony Kościoła



i katolickiej myśli teologiczno-filozoficznej i etycznej. Widoczne jest - mimo znacznego zaangażowania się w ten nader złożony a bardzo aktualny problem - wyraźne nienadążanie za zmieniającą się rzeczywistością społeczno-ekonomiczną i cywilizacyjną. A przy tym są to, jak już wcześniej zaznaczono, odniesienia nie tylko opóźniające się, ale i niejednoznaczne i ambiwalentne, selektywne i być może trochę niezdecydowane i niepewne swej racji.

Konkludując: katolicyzm, podobnie jak i inne - choć może w mniejszym stopniu - tradycje religijne europejskiego kręgu kulturowego „podciąga się” do problemów społeczno-ekonomicznych i etycznych współczesnego kapitalizmu raczej z trudem, z wahaniem, a niekiedy też chyba i bezradnie. Czyni to nie tyle w oparciu o doktrynalne fundamenty, bo w nich większego wsparcia dla tej inicjatywy nie znajduje, co za pomocą aktualnie pisanych do nich odpowiednich „aneksów” oraz komentarzy teologicznych i etycznych<sup>16</sup>. Są, oczywiście, różnorakie i godne naukowego rozpoznania oraz pogłębionej analizy przyczyny i uwarunkowania tego stanu rzeczy. Oddając to zadanie innym autorom, poprzestańmy jedynie na ogólnej hipotezie, a mianowicie na stwierdzeniu, że w europejskich tradycjach religijnych, a zwłaszcza w katolicyzmie, tkwi immanentnie jakichś pierwiastek aekonomiczności i niekapitalizmu. Z kolei w kapitalizmie, bez względu na takie czy inne jego odmiany, zakorzeniony jest pewien pierwiastek amoralizmu, a nawet niemoralności.

Występuje zatem po obydwu stronach „takie coś”, co nie ułatwia, a być może wręcz uniemożliwia aksjologiczną i etyczną koherencję pomiędzy nimi. Próby wprowadzenia i zawiązywania tej koherencji w tych dwóch dziedzinach przypominają zarzucanie na dwie spotykające się istoty wspólnej szaty, która jednak do żadnej z nich nie pasuje i żadnej z osobna urody nie przydaje. I być może, „to coś” ujawnia nie tylko doraźną niemożność głębszej i „piękniejszej” więzi między nimi, ale także niemożność długofalową i zasadniczą, a tym samym sygnalizuje potrzebę poszukiwania alternatywnej i „piękniejszej” perspektywy współlistnienia ekonomii i religii, przez to zaś — innej i lepszej perspektywy dalszego rozwoju społeczno-ekonomicznego i duchowego ludzkości, tożsamości moralnej i kulturowej.

<sup>16</sup> Por. A. Dylus, *Chrześcijanin na areopagu gospodarki*, „Znak”, luty 1998, s. 20-37; tejsze: *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*, Warszawa 1997; H. Borowski, *Etyka pracy i etyka biznesu*, Lublin 1996; B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wrocław 1996; K. H. Peschke, *Gospodarka z chrześcijańskiego punktu widzenia*, Warszawa 1995; *Biznes i etyka*, „Znak”, luty 1998.

ROZDZIAŁ TRZYNASTY

---

GLOBALIZACJA A TOŻSAMOŚĆ KULTUROWA

## 1. POJĘCIE A OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Globalizacja należy współcześnie do najbardziej popularnych pojęć i do najczęściej pojawiających się terminów w niemal wszystkich językach świata. Równocześnie jest to pojęcie bardzo wieloznaczne, znaczeniowo nie dość sprecyzowane, a zatem rozmaicie pojmowane i rozumiane. Nie ma w literaturze poświęconej globalizacji jednoznacznej, powszechnie przyjętej definicji, nie ma nawet dostatecznie uzgodnionych luźniejszych jej określeń. Są natomiast różnorodne i coraz liczniejsze próby mniej lub bardziej ścisłego, zakresowo węższego bądź szerszego - zależnego m.in. od specjalizacji czy orientacji naukowej publikacji (filozoficznej, esejistycznej, publicystycznej itp.) - ustalenia różnych znaczeń i sensów tego bardzo złożonego i trudnego do jednoznacznego zdefiniowania pojęcia. Nie ma też - co w tej sytuacji nie dziwi, ale też i nie satysfakcjonuje - jednolitej, powszechnie przyjętej, ogólnej teorii globalizacji, choć niektóre z naukowych ujęć tego zjawiska do rangi takiej teorii wyraźnie się zbliżają<sup>1</sup>.

Nie wchodząc na grząski, ale powoli utwardzający się grunt różnych określeń, definicji i prób ogólnoteoretycznego ujmowania procesów globalizacyjnych, odpowiedzmy sobie wstępnie na pytanie, co oznacza pojęcie globalizacji; pojęcie wywodzące się od angielskiego terminu *global*, co znaczy globalny, ogólny, całkowity, całościowy, lub od zbliżonego doń słowa *unifor-*

---

<sup>1</sup> Por. A. Zaorska, *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 1998; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt.; H.-P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999; J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, Warszawa 2004; I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004.

mity, znaczącego jednolitość, ujednolicenie, lub też uniformizację. Przez globalizację rozumieć można obiektywny i nieodwracalny proces scalania świata we względnie spójną całość i zarazem proces jego uniformizacji. Jest to zjawisko złożone, dokonujące się zarówno na płaszczyźnie ekonomicznej, społecznej, politycznej, jak i kulturowej, demograficznej, naukowej, technologicznej, informatycznej, mentalnej, zachowaniowej itp.

Można zatem powiedzieć, że globalizacja, to zespół różnorodnych przemian świata współczesnego, zmierzających w kierunku scalania i unifikacji ogarniętych nimi dziedzin rzeczywistości; zmian - powtórzmy - głównie ekonomicznych, społecznych, politycznych i kulturowych, ale także demograficznych, technologicznych, informatycznych, mentalnych, behawioralnych, nadto także w sposobach i modelach życia, wzorcach zachowań, w relacjach i odniesieniach międzyludzkich itp.

W każdym z wymienionych obszarów zmian globalizacyjnych, oznaczających w gruncie rzeczy różne odmiany globalizacji (ekonomiczną, społeczną, kulturową itp.), dokonują się właściwe dla nich rodzaje przekształceń świata współczesnego, opisywane i wyjaśniane przez odpowiednie specjalizacje nauk ekonomicznych, społecznych, politologicznych, kulturologicznych, technicznych itp.

Przykładowo, w ekonomicznej płaszczyźnie globalizacji ukazuje się i analizuje zjawiska takie, jak swobodny przepływ kapitału i inwestycji ekonomicznych z kraju do kraju, szybki rozwój międzynarodowych korporacji finansowych, wzrost ich wpływów na rozwój rynku światowego, osłabienia roli i znaczenia w gospodarce państw narodowych itp.<sup>2</sup>. Z kolei w płaszczyźnie społecznej wskazuje się na przyczyny i mechanizmy zwiększającej się mobilności różnych grup społecznych, zawodowych, etnicznych oraz poszczególnych jednostek ludzkich, zwiększającą się polaryzację społeczeństwa, zarówno krajów rozwiniętych i rozwijających się, jak i krajów tzw. Trzeciego Świata, w sferze dochodów (biedy i bogactwa), dostępu do kultury, prestiżu społecznego, na radykalne zmiany stratyfikacji społecznej w zakresie stref zamieszkania, zawodów i zatrudnienia, zabezpieczenia socjalnego i zdrowotnego, standardów i modeli życia itp.<sup>3</sup>

W kulturowej i mentalnej płaszczyźnie globalizacji — głównie nas tu interesującej - zwraca się z kolei uwagę głównie na takie zjawiska i procesy jak sil-

<sup>2</sup> Por. H. Chołaj, *Ekonomia polityczna globalizacji*, Warszawa 2004; J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, dz. cyt.; I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt.

<sup>3</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. 1 co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt.; Ch. Grefe, M. Grefrath, H. Schuman, *Czego chcą krytycy globalizacji?*, przeł. M. Labiś, Kraków 2004; E. Hobsbawn, *Wiek skrajności*, przeł. J. Kalinowska-Król, M. Król, Warszawa 1999.

na i zadziwiająco skuteczna ekspansja w rejony kultur słabszych i tradycyjnych kultur silniejszych i nowoczesnych, szczególnie kultury zachodnioeuropejskiej i północnoamerykańskiej, a w ich ramach najbardziej dynamicznych i wpływowych wytworów kultury masowej. Ukazuje się wypieranie przez nie, a nawet niszczenie dorobku kultur regionalnych, tradycyjnych, narodowych; ograniczanie - na objętych ekspansją terenach - obszaru oddziaływań treści kultury wyższej oraz wypieranie jej z życia najszerzych mas ludzkich. Zwraca się tu też uwagę na przejawy osłabiania, a nawet wyraźnej dezintegracji tożsamości narodowej i kulturowej wielu wspólnot etnicznych i plemiennych. Odnotowuje się nadto istotne zmiany w sferze tradycyjnych form świadomości zbiorowej, w sferze orientacji światopoglądowych i religijnych, cech psychicznych i zachowaniowych lokalnych wspólnot ludzkich, ich mentalności i charakterów<sup>4</sup>.

Ze względu na niezwykle rozległe wymiary i przejawy, nieuchronność i prawdopodobnie konieczność oraz różnorodność — znane i nieznanie, przewidywalne i nieprzewidywalne — konsekwencje, globalizacja uznana być może za naczelny, dominujący i rozstrzygający o „tu i teraz” oraz o przyszłości ludzkości proces cywilizacyjny, a zarazem najbardziej charakterystyczną i znamionną cechą epoki współczesnej, epoki ponowoczesnej.

Konstatując to, nie można jak się wydaje, podzielić stanowiska tych teoretyków i ekspertów, którzy skłonni są utożsamiać globalizację po prostu z postępem cywilizacyjnym i jego rezultatami. Mówiąc obrazowo, zgodzić się można, że globalizację rzeczywiście symbolizują telefony komórkowe, telewizja satelitarna, rozwój Internetu, postępująca komputeryzacja coraz to dalszych dziedzin działalności ludzkiej, przyspieszony rozwój nauk technicznych, biologicznych, medycznych, informatycznych, gwałtowny wzrost turystyki międzynarodowej, itp. Globalizacja nie sprowadza się jednak do tego bezspornego i nie mającego większych precedensów w przeszłości zjawiska i nie jest z nim tożsama, chociaż jest z nim integralnie powiązana. Poświadczają to zarówno jej historia, jak i specyficzny charakter.

## 2. Wybrane określenia

Błędnych rozumień globalizacji spotkać można bardzo wiele i bardzo zróżnicowanych - aż do opinii wedle której pojęcie to jest tak ogólne i tak wie-

4 Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Kraków 2005; U. Schrade, *Losy narodów w dobie globalizacji*, „Arcana” 2003, nr 53(5), E. Kościński, *Humanistyczny wymiar globalizacji*, „Dziś” 2004, nr 1.

lozniczne, że w gruncie rzeczy nie wiadomo, co ono w istocie oznacza. W związku z tym warto może przytoczyć i krótko skomentować kilka wybranych i jak się wydaje najbardziej miarodajnych określeń. Zróżnicowane w swej treści i zakresie określenia te dopełniają się wzajemnie i łącznie w znacznej mierze przybliżają obraz interesującego nas tu zjawiska.

Zacznijmy od ogólniejszych określeń.

Globalizacja, to charakterystyczne i dominujące w końcu XX w. i na początku XXI w. tendencje w światowej ekonomii, polityce, demografii, życiu społecznym i kulturze, polegające na rozprzestrzenianiu się analogicznych zjawisk niezależnie od kontekstu geograficznego i stopnia gospodarczego zaawansowania danego regionu<sup>5</sup>.

Kolejne ogólne określenie globalizacji jeden z wybitnych badaczy tego procesu charakteryzuje w oparciu o skutki, jakie powoduje:

Globalizacja to, co się dzieje z nami wszystkimi<sup>6</sup>.

Węższe określenia globalizacji sprowadzają ją do dowolnie wybranych procesów, np. ekonomicznego, społecznego, politycznego, kulturowego itp. Np. twierdzi się, że: „Globalizacja stanowi wyższy, bardziej zaawansowany i złożony proces umiędzynarodowienia działalności gospodarczej”<sup>7</sup>, że oznacza ona przede wszystkim tworzenie rynku globalnego:

Kapitalizm jest takim sposobem produkcji, który niejako z definicji nie może ograniczać się do ciasnych ram gospodarki narodowej. Inaczej niż systemy go poprzedzające, charakteryzuje się potrzebą ustanowienia powiązań między rynkami lokalnymi i powoływania w skutek tego zjawiska rynku na skalę globalną<sup>8</sup>.

Większość określeń globalizacji sprowadzających ten proces do określonych przemian ekonomicznych podkreśla, że globalizacja to przede wszystkim wolny przepływ kapitału, przy dominacji nad gospodarką świata głównych jego centrów ekonomicznych, tzw. Triady (USA, Europy, Japonii) oraz międzynarodowych korporacji finansowych, że to światowy rynek a nawet system gospodarczy (kapitalizm). Globalizacja jednak, co już podkreślaliśmy w tym rozdziale, nie jest jedynie zjawiskiem ekonomicznym, ale — jak pisze

<sup>5</sup> A. Zaorska, *Ku globalizacji. Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, dz. cyt., s. 7.

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. Ico z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 74.

<sup>7</sup> A. Zaorska, *Ku globalizacji...*, dz. cyt., s. 9.

<sup>8</sup> P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, Warszawa 2004, s. 166.

Joseph E. Stiglitz, wybitny uczony i znawca tego zjawiska - „dla wielu ludzi w świecie rozwijającym się oznacza ona o wiele więcej”, m.in. swobodny przepływ idei i informacji, wartości i wytworów kultury, modeli i stylów życia, religii i światopoglądów, tradycji i obyczajów<sup>9</sup>. Mówiąc skrótowo i aforystycznie, globalizacja to „zwycięska wojna z przestrzenią”; tworzenie — przez przyspieszone przemieszczanie się w przestrzeni „naturalnej” - tzw. cyberprzestrzeni; to „koniec geografii”; to tworzenie „rzeczywistości globalnej”; to „swoboda dla kapitału”; to „odfizycznienie” faktycznej władzy nad światem w postaci trudno dostrzegalnej międzynarodowej władzy finansowej; to „epoka przejściowa”; to inna nazwa „nowego nieporządku świata”; to „systematyczne unicestwienie wszystkiego, co mogłoby powstrzymać lub spowolnić swobodny przepływ kapitału i ograniczyć wolność rynku. Otwarcie bram na oścież i pożegnanie się z myślą o niezależnej polityce gospodarczej”<sup>10</sup>. Dla innych jeszcze, globalizacja, to po prostu ujednolicanie się świata pod względem gospodarczym i kulturowym.

Wszystkie przywołane tu sposoby pojmowania i określania globalizacji są w większości cząstkowe, niepełne, fragmentaryczne, ale na ogół trafne i zasadne. Dopełniają się wzajemnie, tworząc rozległy, wielostronny i układający się w pełniejszą i sensowną całość obraz nader złożonego i wielopostaciowego zjawiska, jakim jest całościowo pojęta globalizacja. Nie jest to jednak obraz dokończony, obrazowane zjawisko jest wszak bardzo rozległe, płynne i dynamiczne.

### 3. Z HISTORII

Wśród badaczy cywilizacji, kultury i historii gospodarczej ścierają się ze sobą dwa poglądy na historię globalizacji pojętej jako gospodarcze i kulturowe „scalanie” świata (globu ziemskiego), a mianowicie pogląd o jej „dłuższej” i „krótszej” historii. Pierwszy z nich, zaczątków omawianego procesu upatruje w pewnych dokonaniach i wydarzeniach z dalekiej przeszłości, np. w ekspansji Imperium Rzymskiego w okresie od II w. p.n.e. do III w. n.e.; w rozprzestrzenianiu się Chrześcijaństwa w wiekach średnich; w ekspansji buddyzmu w początkach naszej ery; islamu w okresie VII-IX w.; w podbojach Czyngis-chana w XIII w.; w rozwoju imperium otomańskiego w XIV w. itp.

<sup>9</sup> Por. J. E. Stiglitz, *Globalizacja*, dz. cyt., s. 218 i inne.

<sup>10</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 82 i inne; I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, dz. cyt.

Dużą rolę w rozwoju wczesnej globalizacji przypisuje się też wszelkim odkryciom geograficznym z XIV, XV i XVI w., zwłaszcza odkryciom lądu amerykańskiego przez Krzysztofa Kolumba, drogi morskiej do Indii przez Vasco da Gamę, opłynięcie kuli ziemskiej przez Ferdynanda Magellana itp. Za trudną do przecenienia rolę w torowaniu drogi dla nowożytnej i współczesnej globalizacji uznaje się tu kolonizację w czasach nowożytnych (XVI-XIX w.) przez niektóre kraje europejskie (Anglię, Francję, Hiszpanię, Portugalię, Belgię, Flolandię, Niemcy) znacznych obszarów Afryki, Ameryki, Azji oraz związane z nią wojny i podboje.

Drugi zaś pogląd na dzieje globalizacji, pogląd o jej „krótszej” historii, początek współczesnej globalizacji (głównie ekonomicznej) datuje na przełomie XIX i XX w., czyli od dynamicznego i ekspansywnego rozwoju gospodarczego i kulturalnego czołowych państw Zachodu w latach 1871-1914 (zahamowanego przez I wojnę światową) i w latach powojennych (następnie osłabionego i zakłóconego przez II wojnę światową). Jak zauważył pod koniec XX w. Giovanni Arrighi:

Gospodarka obejmująca cały świat, ściśle związana z przepływem informacji w czasie rzeczywistym, pojawiła się po raz pierwszy nie w latach 70. naszego wieku, ale sto lat wcześniej — w latach 80. XIX w., kiedy to system podwodnych kabli telegraficznych umożliwił rozpoczęcie integracji rynków finansowych oraz innych ważnych sektorów gospodarki na całym świecie w sposób nie różniący się znacznie od dzisiejszej ekonomii opartej na komunikacji satelitarnej<sup>11</sup>.

Według przedstawionego tu poglądu na II poł. XX w., a zwłaszcza począwszy od lat 80. minionego stulecia, przypada okres przyspieszenia rozwoju procesu współczesnej globalizacji. Za główne czynniki i siły sprawcze obecnego, czyli przyspieszonego procesu globalizacji uznaje się rosnący postęp („skok”) naukowo-techniczny, informatyczny i komunikacyjny (łącznie z komunikacją satelitarną), dynamiczne funkcjonowanie międzynarodowych instytucji finansowych i gospodarczych, coraz liczniejszych i potężniejszych ponadnarodowych ośrodków rynku i handlu globalnego, produkcji transferowej (z kraju do kraju, według zasad zysku i rentowności), a także powstawanie wielkich centrów gospodarki i kultury światowej (globalnej). Niemalą rolę w przyspieszeniu tego procesu miał upadek radzieckiego systemu ekonomicznego, ideologicznego i politycznego (1989).

---

<sup>11</sup> Podaję za: P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, dz. cyt., s. 145.



Historia globalizacji dowodzi, że zjawisko to, wbrew obiegowym opiniom, nie jest niczym nowym, że w problemie globalizacji właściwie „wszystko już było”, że żyjemy tylko w kolejnej fazie współczesnych procesów globalizacyjnych., charakteryzującej się wielkim rozmachem i przyspieszeniem, a także niemal lawinowo piętrzącymi się skutkami — pozytywnymi i negatywnymi, rozpoznawalnymi i nierozpoznawalnymi.

#### 4. SKUTKI I KONSEKWENCJE

Globalizacja wywołuje różnorakie skutki i konsekwencje: skutki aktualnie rozpoznawalne i nierozpoznawalne; zasadnicze i uboczne; konieczne, wpisane niejako w naturę i mechanizmy tego procesu oraz niekonieczne, możliwe do uniknięcia; skutki kontrolowane i niekontrolowane; przewidywalne i nieprzewidywalne w swych konsekwencjach bądź trudne do przewidzenia pod tym względem.

Ze względu na oddziaływanie na człowieka dzieli się je na skutki i konsekwencje pozytywne, negatywne oraz ambiwalentne, tzn. takie, które są w pewnej mierze i pod pewnym względem pozytywne w innej zaś negatywne. Inne kryterium podziału dotyczy ich długofalowości, rozciągłości w czasie oraz złożoności, sprawiającej, że nie podlegają one łatwej ocenie. Rzeczą charakterystyczną acz zrozumiałą jest to, że przy ocenie skutków i konsekwencji globalizacji występuje znacznie więcej kontrowersji, sporów, emocji i rozbieżności, aniżeli przy opisie i charakterystyce głównych cech, struktury i mechanizmów globalizacji. Mówiąc najogólniej, jedni analitycy globalizacji, jak np. rzecznicy międzynarodowych instytucji finansowych (Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy Światowej Organizacji Handlu) skłonni są przeceniać jej pozytywne funkcje, dostrzegając w niej nie tylko proces nieuchronny i bezalternatywny („skazani jesteśmy na globalizację” — mówią), ale też jednoznacznie postępowy i dobroczynny, mitologizując go i uprawiając jego bezkrytyczną apologię. Drudzy natomiast - jak przedstawiciele niektórych odłamów antyglobalizmu czy alterglobalizmu — odnoszą się do globalizacji bardzo krytycznie i opozycyjnie, twierdząc, że kreuje ona „złowrogię i katastrofalne dla człowieka zależności i współzależności”. Wielu autorów piszących na temat globalizacji uznaje konieczność gruntownej reformy jej obecnej, „darwinizmem globalizacyjnym” rządzącej się „anarchicznej” postaci i uczynienia bardziej przyjazną człowiekowi, uwzględniającą interesy wszystkich grup społecznych i wspólnot na-

rodowych; „globalizacji zdemokratyzowanej”, opartej na „przyjaznej współzależności”, „globalnej kooperacji”. Benjamin R. Barber, jeden z bardziej znanych autorów projektu reformy obecnego typu globalizacji pisze:

Silą anarchicznej globalizacji jest to, że wymusza ona wyścig do dna, zwracając robotników jednego kraju przeciwko robotnikom innego, cena protekcjonizmu zaś jest taka, że farmer we Francji ma dobrze tylko wówczas, gdy cierpi farmer w Afryce. Nie ma sprawiedliwości ani bezpieczeństwa czy dobrobytu w skali jednego kraju. Współzależność wymaga współpracy<sup>12</sup>.

I dodaje:

(...) w nieuchronnie współzależnym świecie, w którym żyjemy, ani anarchia skrajnie liberalnego rynku, ani prowincjonalizm ultrakonserwatywnych państw narodowych nie pomogą nam rozwiązać problemów nierówności, anarchii i terroryzmu, nie mówiąc już o zapewnieniu sprawiedliwości i powszechnej harmonii (...). Ale tylko wówczas, gdy nauczymy się praktykować demokrację ponad granicami. Gdy będziemy wiedzieli, jak dać żyć innym na tym świecie, nie rezygnując z własnego życia. Gdy znajdziemy pomysł na to, by zaangażowani obywatele mogli wygrywać z biernym lękiem<sup>13</sup>.

Reformie chce się poddać międzynarodowe instytucje finansowe i gospodarcze, politykę społeczną i podatkową państw rozwiniętych, zasady polityki wobec emigracji zarobkowej itp., a więc głównie ekonomiczne aspekty współczesnej globalizacji. Natomiast w bardziej radykalnej krytyce globalizacji pojawia się postulat zmiany całego systemu ekonomicznego, na którym opiera się współczesna globalizacja i którego jest najdobitniejszym wyrazem, tzn. kapitalizmu, i wprowadzenia w jego miejsce jakiegoś systemu alternatywnego<sup>14</sup>.

Na tym miejscu nie będziemy wdawać się w spór o ocenę skutków globalizacji, zwróćmy natomiast uwagę na główne rodzaje tych skutków i podejmiemy próbę ogólnej ich charakterystyki. Rozważmy zwłaszcza te typy skutków interesującego nas procesu, które mają największy wpływ na życie i kondycję człowieka współczesnego oraz na zmiany w zakresie tożsamości na-

<sup>12</sup> B. R. Barber, *Skazani na globalizację*, „Gazeta Wyborcza”, 1-2 października 2005, s. 18.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Por. A. Schaff, *Nie tędy droga*, Warszawa 1991; tenże: *Medytacje*, Warszawa 1997; L. C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu*, Wrocław 1999; G. Soros, *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999; N. Chomsky, *Zysk ponad ludzi*, Wrocław 2000; Ch. Grefe, M. Gref-frath, H. Schumann, *Czego chcą krytycy globalizacji*, dz. cyt.

rodowej, kulturowej i osobowej określonych wspólnot i jednostek ludzkich. Wskażmy więc na skutki ekonomiczne, społeczne, cywilizacyjne i kulturowe.

Skutki ekonomiczne:

- globalny pęd za coraz większym zyskiem, („zyskiem do dna”);
- produkcja nie tylko wartości użytkowych, produktów do życia niezbędnych, ale różnych „atrakcji i pokus” na sprzedaż oraz skuteczne stymulowanie (głównie za pomocą reklamy) coraz większego na nie zapotrzebowania (sztucznych potrzeb);
- kreowanie społeczeństw konsumpcyjnych, których główną rolą jest rosnąca konsumpcja, ze wszystkimi - pozytywnymi i ujemnymi konsekwencjami tej wiodącej w nich aktywności;
- globalizacja produkcji i zmniejszenie uprzemysłowienia krajów rozwiniętych (przenoszenie działalności produkcyjnej do innych krajów - biedniejszych) oraz przechodzenie do innych typów działalności: finansowej, handlowej, usługowej itp.);
- ograniczanie swobody rządów państw w dziedzinie kształtowania niezależnej (narodowej) polityki gospodarczej, czyli osłabienie suwerenności gospodarczej państw narodowych;
- wypieranie, przez międzynarodowe korporacje finansowe, na margines funkcjonowania na światowym rynku gospodarczym lokalnych, narodowych systemów gospodarczych;
- wypływ (transfer) bogactw z krajów nierozwiniętych, gospodarczo słabszych do gospodarczo mocniejszych;
- stały (z nielicznymi wyjątkami) wzrost bezrobocia (chronicznego) oraz okresowych i nietrwałych form zatrudnienia; obniżanie stopy życiowej coraz szerszych rzesz ludności; ograniczanie funkcji socjalnej i opiekuńczej państw (osłabianie możliwości działania tzw. państwa opiekuńczego);
- polaryzacja sfery biedy i bogactwa na świecie: bogacenie się krajów Północy oraz ubożenie, z nielicznymi wyjątkami, krajów Południa.

Większość z wymienionych wyżej skutków ekonomicznych globalizacji ma w większym lub mniejszym stopniu negatywny charakter. Składają się one na ujemny bilans współczesnych procesów globalizacyjnych.

Skutki społeczne:

- zmiany w stratyfikacji społecznej ludności krajów rozwiniętych i rozwijających się, czyli powstawanie nowych podziałów społecznych i kulturo-

wych z powodu zróżnicowanego dostępu do pieniądza, władzy, prestiżu, itp., coraz większa polaryzacja ludności ze względu na bogactwo i biedę, poszerzanie się sfery biedy przy przyśpieszonym wzroście bogactwa stosunkowo nielicznej mniejszości tych społeczeństw, tzw. „elit globalizacyjnych”, społeczne, kulturowe i prestiżowe izolowanie się możnych i wpływowych ludzi od reszty społeczeństwa, w dużej mierze nieformalnie przypisanego do lokalności (stałych rejonów zamieszkania, tych samych środowisk społecznych i kulturowych), polaryzowanie się na płaszczyźnie społecznej dwóch „światów”: z jednej strony świata ludzi możnych (coraz bardziej możnych), mobilnych („globalnych”), obficie zbierających profity z przemian globalizacyjnych, pozostających pod wpływami kultury globalnej, globalnych standardów życia, kosmopolityzmu itp., oraz świata ludzi względnie biednych, na ogół niemobilnych, związanych lokalnością terytorialną, zawodową, kulturową, obyczajową, tradycyjną, mentalną; ludzi doświadczających poczucia braku stabilizacji zawodowej i życiowej, marginalizacji społecznej, wyobcowania ze „świata globalnego”, lęku o własną przyszłość;

- rozpad lokalnych form życia zbiorowego i wspólnotowego; osłabienie poczucia wspólnoty miasta i osiedla, kurczenie się przestrzeni publicznej w miastach, przy poszerzaniu się przestrzeni zamkniętych (eksterytorialności nowych elit), powstawanie nowych podziałów i segregacji przestrzenno-społecznych; negatywne konsekwencje społeczne, kulturowe, polityczne i psychologiczne tych procesów.

Łatwo zauważyć, że skutki społeczne globalizacji są bardziej niebezpieczne i niepokojące aniżeli skutki ekonomiczne tego zjawiska. Przede wszystkim mają one zdecydowanie negatywny wydźwięk moralny i humanistyczny. Poza tym są złowieszcze - nie rokują dobrze przyszłości ładu i spokoju społecznego, spójności i harmonii życia zbiorowego, a nawet przyszłości obecnego typu cywilizacji<sup>15</sup>.

Skutki cywilizacyjne:

- przyśpieszony rozwój nauk, zwłaszcza nauk technicznych, informatycznych, ekonomicznych, biologicznych, chemicznych, fizycznych, medycznych i innych;
- dynamiczny rozwój technologii, zwłaszcza technologii elektronicznych, informatycznych, technologii mikroprocesowej itp.;

<sup>15</sup> Por. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt.; tenże, *Życie na przemił*, dz. cyt.; tenże, *Europa. Niedokończona przygoda*, Kraków 2005-

- rozwój różnych typów transportu i komunikacji; szybkie i częste przemieszczanie się coraz większej ilości ludzi w czasie i przestrzeni i sprawniejsze komunikowanie się, swoiste „kurczenie się czasu i przestrzeni”, jakby „kompresja” tych dwóch wymiarów rzeczywistości realnej;

- podnoszenie i ujednolicenie standardów życia materialnego znacznej części mieszkańców globu ziemskiego, cywilizowanie się zasad i reguł życia zbiorowego, rozszerzanie w kręgach „globalnych elit” sfery wolności wyboru i niezależności od środowisk lokalnych.

Wymienione wyżej skutki cywilizacyjne globalizacji są w znacznej mierze pozytywne, wręcz dobroczynne. Świadczą one o tym, że globalizacja nie jest jednoznaczna w tym, co „czyni” dla człowieka. Nie podlega więc jednoznacznej ocenie z punktu widzenia dobra i zła, pomyślności i niepomyślności ludzkiej. Jej pozytywne funkcje są jednak „okupione” wieloma, zbyt wieloma, negatywnymi efektami: np. terroryzmem światowym, międzynarodowym handlem bronią, wirusem HIV i innymi chorobami cywilizacyjnymi, wojowniczym fundamentalizmem, konfliktem cywilizacyjnym (głównie między cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu), drapieżnością rynków, globalnym ociepleniem, degradacją środowiska naturalnego itp.<sup>16</sup>

#### Skutki kulturowe:

Zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki globalizacji wyraziście ujawniają się w dziedzinie kultury. Dokonują się tu zmiany bardzo istotne, o wielkim znaczeniu dla bliższej i dalszej przyszłości człowieka. Zmiany te uznać można za dobre oraz — a tych jest większość — za złe i niepokojące.

Są one następujące:

- ekspansja w niemal wszystkich częściach świata kultury zachodniej, zwłaszcza amerykańskiej, z dominantą kultury masowej. Ta - jak się ją niekiedy nazywa — „disnejowska kolonizacja globalna” sptycza i uniformizuje ludzką świadomość, „zabija” kulturę wyższą, „zaśmieca” kultury tradycyjne, wypiera oryginalną sztukę i - jak pisze Lem - „zamula mózg, wyjaławia wyobraźnię, wypacza poczucie smaku, zmienia tradycyjne style życia, niszczy tożsamość kulturową, obyczajową i religijną wielu wspólnot narodowych, ogranicza konkurencję” na rynku obrazów i idei. We współzawodnictwie tego, co łatwe i trudne, powolne i szybkie, proste i skomplikowane opowiada

<sup>16</sup> Por. P. Wielgosz, *Opium globalizacji*, dz. cyt.; B. R. Barber, *Imperium strachu. Wojna, terroryzm i demokracja*, Warszawa 2005; W. Sztumski, *My, zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice 2004.

się za tym, co łatwe, szybkie i proste; pluralizm i różnorodność wartości kulturowych wypiera monopol i ogólny jednolity standard. Można powiedzieć, że filmy, telewizja, radio, muzyka, czasopisma, gry elektroniczne, zabawki i moda służą rozpowszechnianiu się „globalnych wyobrażeń” i kształtowaniu podobnego typu świadomości. Nawet w tradycyjnych społeczeństwach (Trzeciego Świata) utrwalony tradycją styl życia zmienia się stopniowo pod naporem skomercjalizowanych, globalnych wzorców. Codziennie na całym świecie ludzie oglądają te same filmy, w większości amerykańskie; oglądają je na ekranach odbiorników najczęściej wykonanych przez japońską sieć producentów telewizorów rozsianych po całym świecie; wielu ludzi powieła w myślach i postawach wzorce z filmów, które narzuca potężna reklama i muzyczna moda.

- zmiany w sferze makrokulturowej oznaczają m.in. dezintegrację, osłabienie a z czasem i rozpad kultur regionalnych, tradycyjnych oraz lokalnych, rodzimych tradycji, a tym samym osłabienie czy wręcz utracenie własnej tożsamości kulturowej i świadomościowej znacznej części ludności. Oznaczają one również osłabianie tradycyjnej obyczajowości, lokalnych wartości, bezpośrednich kontaktów między ludźmi, urynkowanie kultury wysokiej, ograniczają do niej dostęp i wolność twórczych poszukiwań, wypierają na margines autentyczność, oryginalność i niepowtarzalność kultur lokalnych. Z drugiej jednak strony dość często oznaczają uaktywnianie się postaw obronnych wobec własnej tradycji i tożsamości oraz uaktywnianie się tendencji do jej „usztyniania”, sytuowania się na pozycjach ochronnych, a także swoistego fundamentalizowania i utrwalania tych wartości.

— obniżenie się poziomu edukacji i oświaty w krajach Trzeciego Świata, ich standaryzacja i uniwersalizacja, krystalizowanie się ścisłego związku między poziomem i jakością edukacji a stopą życia materialnego ludności. Z reguły sfery biedy i głodu wiążą się z niskim poziomem i ograniczeniem edukacji. Niski zaś poziom edukacji i zawężony jej zasięg utwierdzają zacofanie cywilizacyjne, stają się dobrą pożywką dla różnych nacjonalizmów i fundamentalizmów religijnych hamujących rozwój cywilizacyjny („błędne koło” Trzeciego Świata). Sytuacja ta praktycznie uniemożliwia samodzielne bogacenie się krajów nierozwiniętych. Najbiedniejsza ludność tych krajów skazana jest na tzw. „wegetację cywilizacyjną” (niedobór środków utrzymania, niedostatki opieki lekarskiej, liczne choroby, bezrobocie, nikłe uczestnictwo w kulturze, rozległy analfabetyzm — na początku ostatniej dekady XX w. liczbę dorosłych analfabetów szacowano na świecie na ok. 1 mld ludności, z cze-

go aż 95% przypadało na kraje nierozwinięte, a w ok. 40 państwach strefy cywilizacyjnego niedorozwoju wskaźnik alfabetyzacji nie przekraczał 50%; ta sytuacja do dziś nie uległa zasadniczej zmianie).

Nietrudno dostrzec też szereg pozytywnych efektów globalizacji w dziedzinie kultury. Zaliczyć do nich można m.in. szeroki dostęp do informacji (Internet, telewizja i inne media), sprawna dystrybucja dóbr kultury, możliwości przekraczania w realnym lub wirtualnym wymiarze ograniczeń przestrzennych i czasowych, zwiększające się poczucie wolności u wielu ludzi, łatwy dostęp do kultury masowej, wzrost akceptacji inności, różnorodności, pluralizmu wartości, poszerzanie się sfery tolerancji wobec kulturowych mniejszości, odmienności religijnych, światopoglądowych, różnic w stylach życia, postawach życiowych, tożsamości indywidualnej i zbiorowej<sup>17</sup>.

## 5. GLOBALIZACJA A TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA I KULTUROWA

Jednym z ważniejszych skutków procesu globalizacyjnego są zmiany w dziedzinie tożsamości ludzkiej: osobowej, kulturowej, grupowej (społecznej), etnicznej, narodowej. Zmiany te polegają, najogólniej mówiąc, na osłabianiu, dezintegracji albo - w dłuższych odcinkach czasu - na całkowitym zaniku różnych odmian tradycyjnej, historycznie uformułowanej ludzkiej tożsamości, lub też - ale jednak rzadziej - na stopniowym formułowaniu się nowych rodzajów i przejawów tego nader istotnego dla prawidłowego kształtowania ludzkiej podmiotowości i człowieczeństwa zjawiska.

W innych miejscach tej książki omówione zostały przemiany tożsamości narodowej i etnicznej, dokonujące się pod wpływem globalizacji we współczesnych kontekstach społecznych i globalizacyjnych. Obecnie zwróćmy uwagę na zmiany tożsamości osobowej (indywidualnej) i kulturowej.

Zacznijmy od zmian — pod wpływem procesów globalizacyjnych i we współczesnych kontekstach cywilizacyjnych — na płaszczyźnie tożsamości osobowej. Rozumiemy ją tu jako złożenie w jednostkowej osobowości dwóch podmiotowych czynników, a mianowicie tzw. tożsamości funkcjonalnej oraz tożsamości materialnej. Pierwsza z nich występuje wówczas, kiedy człowiek utożsamia się z innymi ludźmi w ramach jakiejś grupy (zbiorowości, wspólnoty ludzkiej) i gdy wypełnia swoje funkcje życiowe zgodnie z funkcjami i celami zbiorowości, do której należy. Tożsamość material-

<sup>17</sup> Por. W. J. Cynarski, *Globalizacja a spotkanie kultur*, Rzeszów 2003; B. R. Barber, *Dziś i tu kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.

ną człowiek wykazuje wówczas, gdy pozostaje sobą przez całe życie, mimo pewnych zmian zachodzących w jego strukturze anatomicznej, psychicznej, w świadomości i zachowaniu, a przez to zachowuje niezmiennie swoją odrębność, niezależność, niepowtarzalność jako jednostka, indywiduum<sup>18</sup>.

Jednym z przejawów zmiany tożsamości osobowej w warunkach globalizacji jest uniformizacja osobowości, tzn. najogólniej mówiąc - wzrost i umacnianie się w niej tożsamości funkcjonalnej, a pomniejszanie i osłabianie tożsamości materialnej, czyli minimalizowanie albo nawet całkowite zatracanie tożsamości indywidualnej (właściwej). Zmiana ta dokonuje się w sposobie myślenia, odczuwania, zachowania, noszenia się, wyrażania (języku), wyglądzie itp. Prowadzi ona do coraz większego upodabniania się do innych ludzi i bezkolizyjnego przenikania w „społeczeństwo masowe”, do „rozpływania się” w nim cech indywidualności, osobowościowego „ja”, własnej podmiotowości, do przechodzenia w sferę społecznej anonimowości<sup>19</sup>. Wiesław Szumski pisze:

Procesy uświatowienia sprawiają że ludzie upodabniają się do siebie na coraz szerszą skalę — od społeczności lokalnych do społeczeństwa globalnego. Uświatowienie norm, standardów umasawia i zrównuje jednostki oraz czyni społeczeństwo światowe społeczeństwem masowym, homogenicznym. W wyniku tego jednostki przejawiają coraz więcej cech wspólnych, zbiorowych i gatunkowych, a coraz mniej cech indywidualnych, odmiennych, osobniczych, za pomocą których odróżniają się od innych ludzi<sup>20</sup>.

W płaszczyźnie administracyjnej i informacyjnej jednostki stają się bezimiennymi numerami identyfikacyjnymi i statystycznymi.

Jednostka identyfikowana w systemie zarządzania z przypisanym jej numerem statystycznym (np. identyfikatorem PESEL, PIN, NIP itp.) zaczyna być traktowana jako „numer” i tym samym gubi swoją tożsamość osobowościową<sup>21</sup>.

Subiektywnie można w tej płaszczyźnie zachowywać poczucie własnej tożsamości, odrębności, niepowtarzalności, ale w dłuższym okresie czasu permanentne traktowanie człowieka jako „numeru”, przedmiotu może spo-

<sup>18</sup> W podanym określeniu tożsamości osobowej opieram się na ujęciu tego zjawiska przez Cz. Szumskiego w jego książce pt. *My, zagubieni w świecie*, dz. cyt., s. 82.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 139-140.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 140.



wodować, że to poczucie ulegnie osłabieniu, a nawet zatraceniu, zwłaszcza przy postawie bierności, uległości i obojętności. I rzeczywiście ludzie dość często sami, jakby na własne życzenie pozbawiają się swej tożsamości osobowej, czyli ulegają różnym zewnętrznym procesom i mechanizmom prowadzącym do ich odpodmiotowienia.

Charakterystycznym zjawiskiem w epoce globalizacji jest upodobnianie się ludzi do robotów, ściślej mówiąc kształtowanie w nich takich cech mentalności i osobowości, które przypominają charakter czynności robotów, a więc obojętność, bezwolność, bezkrytycyzm, niezdolność do samodzielnej refleksji (m.in. refleksji filozoficznej, brak potrzeby takiej refleksji), nieumiejętność myślenia perspektywnego, twórczego i inwencyjnego, ograniczona potrzeba poszerzania swych horyzontów myślowych, doskonalenia własnej osobowości, wzbogacania osobistej duchowości itp.

Konsekwencją tej tendencji jest nie tylko zubożanie tożsamości osobowej i kulturowej, ale szerzenie się masowej głupoty, prymitywizmu myślowego, symplifikacji i infantylizacji postaw, degeneracji człowieczeństwa.

Przejdźmy do zmian w dziedzinie tożsamości kulturowej, rozumianej jako poczucie i praktykowanie więzi z daną kulturą, zwykle kulturą rodzimą, regionalną, narodową i identyfikowanie się z jej wartościami, symboliką, tradycją, normami, wzorcami, standardami oraz mniej lub bardziej konsekwentne i wyraziste wyrażanie tej identyfikacji w postawach jednostkowych i zbiorowych. Zmiany w zakresie tego typu tożsamości dokonują się współcześnie głównie w kontekście procesu uniformizacji wielu składników różnych zastanych kultur regionalnych, etnicznych i narodowych. Inny powód to podporządkowanie i przejmowanie określonych, zunifikowanych standardów z zasobu eksponowanych i dominujących kultur, w czasach współczesnych z kultury Zachodu, zwłaszcza kultury północnoamerykańskiej. Dzieje się tak kosztem ograniczenia odrębności, swoistości, zróżnicowania i tożsamości kultur rodzimych i regionalnych.

Dochodzi do tego z jednej strony w kontekście wielkiej, zadziwiającej skuteczności kulturowej uniformizacji i rozprzestrzeniania się swoistej monokultury, z drugiej w kontekście narastania różnorodnych form — łącznie ze światowym terroryzmem — kontestacji i oporu przeciwko swoistemu, niechcianemu i odrzuconemu, imperializmowi kulturowemu oraz nasilającej się aktywności różnych organizacji, ruchów społecznych, religijnych i politycznych, biorących w obronę zagrożone tradycje kulturowe i religijne, kultury lokalne, etniczne i narodowe.

Jeśli chodzi o zmiany tożsamości kulturowej dokonujące się pod wpływem globalizacji, to wykazują one zbieżne do przedstawionych powyżej tendencji ukierunkowania i ciążenia. Z jednej strony dokonuje się w nich pod wpływem różnych czynników procesu globalizacyjnego wyraźne osłabienie, a w wielu przypadkach nawet rozpad tożsamości kulturowych w społecznym i psychologicznym znaczeniu, chociażby w niektórych społecznościach Trzeciego Świata. Z drugiej zaś strony ma miejsce (np. wśród emigrantów przyjeżdżających z krajów nierozwiniętych do Europy czy Ameryki Północnej) swoiste „usztynianie”, czy „konserwowanie” tej tożsamości powodowane m.in. niechętnymi, podejrzliwymi, nietolerancyjnymi, ksenofobicznymi, a niekiedy nawet i rasistowskimi odniesieniami do nich przez pewne kręgi ludności miejscowej<sup>22</sup>.

Ta swoista ambiwalencja w kształtowaniu się współcześnie tożsamości kulturowej dostrzegalna jest także w społeczeństwach krajów rozwiniętych. Elity możnej, mobilnej, „globalnej” jego części (mniejszości) wyraźnie dążą do zuniformizowanej kultury światowej (globalnej), natomiast rzesze ludzi (zdecydowana większość) nie dość możnych, czy w takiej lub innej mierze biedniejszych, ludzi niemobilnych, „lokalnych”, „nieglobalnych”, niezmienne pozostają zakorzenione w kulturach tradycyjnych, lokalnych, narodowych itp. To są — jak pisze Zygmunt Bauman — „dwa światy, dwa sposoby odbierania świata, dwie strategie (życia)”<sup>23</sup> i - dodajmy od siebie - dwie różne tożsamości kulturowe.

## 6. UWARUNKOWANIA I KORELATY

Zwróćmy na koniec uwagę na wybrane czynniki i zjawiska globalizacyjne, które bezpośrednio bądź pośrednio sprzyjają zmianom tożsamości kulturowej, powodują je bądź wspomagają, albo po prostu tak czy inaczej z nimi korelują i współdziałają. Oto niektóre z tych czynników:

- skuteczne i na masową (globalną) skalę „urabianie” (zniewalanie) umysłów i osobowości, świadomości i postaw, zachowań i stylów życia, gustów i wyobraźni przez - w dużej mierze zmonopolizowane i kontrolowane przez globalne ośrodki finansowe - środki masowego przekazu i reklamę (wpływ tej ostatniej jest tak duży, choć niezupełnie uświadamiany przez jej odbiorców, że bez większego ryzyka mówić można o terrorze reklamy);

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 62—146.

<sup>23</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. Ico z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 119.

- konsumeryzm, polegający na rozbudzaniu (w społeczeństwach bogatszych) coraz to nowych potrzeb i pragnień konsumpcyjnych, różnych „pokus i atrakcji” wybiegających poza podstawowe wymogi życia i przetrwania, w istocie niepotrzebnych i bezsensownych, ciągle jednak rozbudzanych i podsycanych, „niemających swego końca”.

W społeczeństwie konsumpcyjnym „magiczne koło pokus i pragnień nie przestaje się kręcić”, przeciwnie, ciągle przyśpiesza swe obroty, powodując wzmogoną, irracjonalną i w gruncie rzeczy szkodliwą dla człowieka konsumpcję, która spłaszcza i wyjaławia życie, daje poczucie pustki i bezsensu, skłania do nieustannych zmian w przedmiotowym otoczeniu człowieka, pogoni za nowością i różnorodnością, wzbudza niepokoje i stany depresyjne z ich licznymi niekorzystnymi przejawami (osłabieniem, bezsennością itp.), wzmacnia poczucie osamotnienia, zgubienia itp. Ogólnie rzecz biorąc zabija duchowość człowieka, deformuje życie jednostkowe i zbiorowe, zawęża człowieczeństwo i tożsamość ludzką (osobową, kulturową, społeczną).

Sposób bytowania społeczeństwa konsumpcyjnego nie przedstawia się zachęcająco:

Etos tego społeczeństwa głosi: jeśli czujesz się źle — jedz! [...], biorąc pod uwagę, że dolegliwość bierze się z poczucia pustki, zimna, płaskości, odczuwa się potrzebę wypełniania swego wnętrza czymś ciepłym, smacznym, dającym energię. Oczywiście nie musi to być jedzenie. Beatlesi czuli się „szczęśliwi w środku” dzięki konsumpcji trochę innego rodzaju. Pochłanianie jest drogą do zbawienia: konsumuj i bądź zadowolony! [...] Równocześnie - niepokój, mania bezustannych zmian, ruchu, pogon za różnorodnością: usiąść bez ruchu znaczy umrzeć [...] konsumeryzm jest więc społeczną analogią choroby psychicznej zwanej depresją, której objawami są równocześnie osłabienie i bezsenność<sup>24</sup>,

a także wzrost dysfunkcji środowiska społecznego i komplikowanie się życia zbiorowego sprawia, że środowisko staje się coraz bardziej stresu-, konflikto-, nerwicogenne z nasilającymi się w nim różnymi patologiami życia psychicznego (zaburzenia i schorzenia psychiczne, osłabienie odporności psychicznej kolejnych pokoleń, nerwice, dyskomfort psychiczny itp.). Następuje osłabienie w środowisku społecznym osobowych kontaktów między ludźmi, głębszych personalnych więzi międzyosobowych, obniżanie się roli i znaczenia tradycyjnych form współżycia międzyludzkiego (rodziny, koleżeństwa, przyjaźni itp.), coraz częstsze przystawanie na różne alternatywne,

<sup>24</sup> J. Carroll, *Ego and Soul- of Modern West in the Search of Meaning*, za: Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 98.

umowne i przejściowe układy międzyosobowe, nasilanie się kontaktów formalnych, bezosobowych, odpersonalizowanych, mechanicznej, czysto funkcjonalnej komunikacji międzyludzkiej. Nasilające się procesy deprecjonowania relacji i kontaktów międzyludzkich prowadzą do niekorzystnych zmian w sferze duchowości i podmiotowości człowieka oraz jego tożsamości. Szerzej o tym zagadnieniu traktuje XIV rozdział tej książki.

Na koniec kilka jeszcze słów o czynniku bodaj najbardziej symptomatycznym i wpływowym, ograniczającym niemal całe życie człowieka współczesnego i wyciskającym na nim silne i niemal powszechne piętno. Jest nim rosnące w okresie „płynnej ponowoczesności” przyspieszenie zmian w prawie wszystkich dziedzinach życia jednostkowego i zbiorowego, środowiska zewnętrznego i wewnętrznego człowieka. „Cechą specyficzną współczesnego świata - pisze znany filozof - jest to, że ulega on przemianom w coraz szybszym tempie” - w myśl zmodyfikowanej idei Heraklita - „wszystko płynie coraz szybciej”<sup>25</sup>. Jest to zmienność powszechna i totalna. Ulega jej zarówno zewnętrzny świat człowieka - cywilizacyjny, społeczny, kulturowy, jak i jego świat wewnętrzny, duchowy, osobowy i podmiotowy.

Nieustannie i coraz szybciej zmienia się zarówno nasze środowisko życia, jak również kontekst uwarunkowań egzystencjalnych życia ludzi w środowisku przyrodniczym, społecznym i kulturowo-duchowym. Te zmiany uwarunkowań w obrębie środowiska zewnętrznego wywołują zmiany naszego środowiska wewnętrznego, anatomiczno-fizjologicznego. Znajdujemy się w ustawianym procesie transformacji i w permanentnym stanie stresu<sup>26</sup>.

Skutki tej ultraprzyspieszonej zmienności wszystkiego z kręgu świata ludzkiego nie sprowadzają się jednak tylko do nieustannego stresu. Z natury rzeczy są one rozległe i różnorakie: zdrowotne, psychiczne, egzystencjalne itp. - trudne zresztą do pełnego zintensyfikowania. Niewątpliwie dotyczą one także niekorzystnych zmian w sferze tożsamości osobowej i kulturowej. Jednym z najbardziej chyba negatywnych i niepokojących skutków tego bodaj najbardziej charakterystycznego przejawu świata współczesnego, nie bez kozery nazwanego przez Zygmunta Baumaną światem „płynnej nowoczesności”, jest sytuacja coraz większego zagubienia się człowieka w tym, można powiedzieć „galopującym” już na ślepo, niebezpiecznie alienującym się i stającym się mu coraz bardziej nieprzyjaznym świecie. W. Sztumski pisze:

<sup>25</sup> W. Sztumski, *My, zagubieni w świecie*, dz. cyt., s. 30.

<sup>26</sup> Tamże.

Współczesne środowisko stworzyło sytuację zagubienia z jaką wcześniej nie mieliśmy nigdy do czynienia: sytuację, w której zwykły, konkretny człowiek znalazł się w istocie rzeczy nie ze swej woli i bez swojego udziału. Postęp wiedzy i techniki ulega takiemu przyśpieszeniu, że ludzie nie są w stanie mu sprostać, a świat jako „globalne środowisko życia” staje się coraz bardziej nieprzyjazny<sup>27</sup>.

I trudno nie podzielić tej krytycznej opinii.

---

<sup>27</sup>Tamże, s. 240.

## ROZDZIAŁ CZTERNASTY

---

# „BYCIE RAZEM” W PONOWOCZESNOŚCI A ZAGADNIENIE TOŻSAMOŚCI. CYWILIZACYJNE KONTEKSTY ŻYCIA INDYWIDUALNEGO I RODZINNEGO

1. Rozwijana i dookreślana za Arystotelesem w filozofii i naukach społecznych teza, zgodnie z którą człowiek ze swej istoty jest *zoon politikon*, a staje się człowiekiem w procesie wzajemnych oddziaływań z innymi ludźmi, natomiast pozbawiony tych relacji traci na człowieczeństwie - innymi słowy - „(...) nie rodzi się ludzkim, człowiekiem staje się w procesie społecznego życia”<sup>1</sup>, wymaga co najmniej dwojakiego uściślenia i uzupełnienia. Po pierwsze

— o twierdzenie orzekające, że rozbudzane i kształtowane w procesie społecznym człowieczeństwo uzyskuje swoje zakorzenienie i swój genetyczny wyraz w rodzącym się i rozwijającym w tym procesie życiu wewnętrznym człowieka, w którym wartości kultury i treści społeczne przetwarzane zostają w sposób niepowtarzalny na podstawie cech genetycznych organizmu<sup>2</sup>. Po drugie

— o zweryfikowane historycznie i empirycznie twierdzenie, zgodnie z którym określone odmiany cywilizacji „stwarzają” na swój sposób charakterystyczne dla nich „typy” człowieka: typy wyróżniające się określonymi cechami mentalnymi, behawioralnymi, kulturowymi itp.

Przykładowo, w kręgu dwudziestowiecznej cywilizacji Zachodu może to być umownie „człowiek z zewnątrz sterowany” Davida Reismana, albo „człowiek jednowymiarowy” Herberta Marcuse’a. W ramach zaś późniejszej, „ponowoczesnej” fazy tej cywilizacji, „człowiek bez właściwości” Roberta Musila, albo „ponowoczesna osobowość” Zygmunta Baumana, konstytuowana z cech czterech charakterystycznych wzorców osobowych, tzw. „spacerowicza”, „włóczęgi” „turysty” i „gracza”<sup>3</sup>.

Niezbędna jest tu dodatkowa teza, według której dana cywilizacja, kreując określony typ mentalny, społeczny i kulturowy człowieka (lub - co zda-

<sup>1</sup> J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1984, s. 22.

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>3</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 7—40.

rza się częściej — kilka typów), ściślej mówiąc, stwarzając określone wzorce osobowe, modele zachowań i style życia, równocześnie generuje i kształtuje określone typy relacji międzyludzkich, odniesień międzyosobowych, w tym, znajdujące w niej żyzne podłoże, sposoby życia indywidualnego oraz „bycia razem” w rodzinie, w związkach rodzinie pokrewnych albo też w związkach wobec niej alternatywnych.

Z tego też powodu nie da się w pełni opisać, a także zrozumieć charakteru i kierunku zmian więzi i relacji międzyludzkich oraz ich form zewnętrznych (związków, układów, porozumień itp.) bez pełniejszego rozpoznania stymulujących je i warunkujących kontekstów oraz czynników cywilizacyjnych. Co więcej, nie da się ich opisać i zrozumieć bez choćby częściowego odczytania głównych mechanizmów i struktur całego zastanego świata ludzkiego. Z naukowego punktu widzenia jest to zadanie trudne, ale bezspornie konieczne. Wszak to właśnie konteksty i czynniki cywilizacyjne owego świata przemożnie, silniej niż się z pozoru wydaje, determinują i określają więzi i relacje międzyosobowe.

Mówienie o nich bez uwzględnienia wspomnianych kontekstów i czynników, co, niestety dość często ma miejsce, jest rozprawianiem w oderwaniu od rzeczywistości, abstrakcyjnym i spekulatywnym, albo po prostu spekulowaniem doktrynalnym i życzeniowym.

2. W rozdziale tym interesują nas - zgodnie z podjętym tematem - cywilizacyjne uwarunkowania i przemiany jednej z ważniejszych odmian stosunków międzyludzkich, określone mianem „bycia razem”. Ponieważ ten swojsko brzmiący, ale wieloznaczny termin nie ma rangi dookreślonej kategorii badawczej i posługujemy się nim w różnych i niedostatecznie sprecyzowanych znaczeniach - częściej w języku potocznym lub publicystyczno-eseistycznym niż naukowym - spróbujemy jego sens nieco sprecyzować i dookreślić.

Otóż przyjmujemy ten termin w znaczeniu przybliżonym do takich określeń, jak: „życie razem”, „współżycie z innym” (innymi), „współuczestnictwo w życiu innego” (innych), „przestrzeń życiowa między mną a tobą” (nimi), „świat między nami” (tobą a mną), „trzeci wymiar istnienia” (mój i twój) itp. Określeniami znaczeniowo przeciwnymi w stosunku do zwrotu „bycie razem”, mogą być m.in. zwroty: „bycie osobno”, „życie w osamotnieniu”, „odsunięcie się od innych”, „samotność egzystencjonalna” itp. Zakres znaczeniowy terminu „bycia razem”, wypełnia - w przyjętym tu jego znaczeniu - zarówno treść podmiotowa, wewnętrzna, jak i przedmiotowa, zewnętrzna.



Pierwszą z nich tworzą różne rodzaje więzi międzyosobowych o charakterze emocjonalnym, intelektualnym, intencjonalnym, motywacyjnym, interkreatywnym (dzielenie się czy obdzielanie się życiem) oraz różnorakie osobowe relacje wzajemne: partnerstwo w życiu i działaniu, dopełnianie się moralne, wzbogacanie duchowe, wspieranie się wzajemne w doświadczaniu życia, bycie dla siebie inspirującym i aktywizującym punktem odniesienia, akty seksualne itp.

Na treść przedmiotową, zewnętrzną „bycia razem” składają się natomiast różnorakie formy i modele tego współżycia w postaci określonych związków, układów, porozumień formalnych i nieformalnych, regulujących je ustalenia prawnych, obyczajowych, zasad moralnych, kulturowych, konwencji i wzorów dyktowanych aktualnymi tendencjami w modzie życia międzyosobowego<sup>4</sup>.

Przyjęte na potrzeby tej wypowiedzi rozumienie znaczenia „bycia razem” w zasadzie pomija szersze pojmowania jego zakresu znaczeniowego, np. różne formy więzi i relacji międzyludzkich zawiązywanych i doświadczanych w większych grupach społecznych, np. w komunach młodzieżowych czy sektach religijnych albo w toku zbiorowego wykonywania społecznie koniecznych zadań i misji, np. więzi i relacji zawiązywanych w walkach z żywiołami przyrodniczymi, w zmaganiach ze skutkami katastrof cywilizacyjnych, w akcjach w ochronie życia obywateli i bezpieczeństwa zbiorowego, w działaniach antyterrorystycznych, wojennych itp. Wytwarzane i kształtowane w tego rodzaju zespołowych wysiłkach i współdziałaniach więzi i odniesienia międzyludzkie rządzą się, jak wiadomo, swoistymi prawami i regułami oraz wskazują silnie zarysowaną specyfikę. Zakresowo węższej pojęty termin „bycia razem” nie ogarnia ani ich specyficznych cech, ani też swoistych mechanizmów.

Dla dopełnienia przyjętego przez nas węższego sensu znaczeniowego terminu „bycia razem” wskażmy na te potrzeby i motywacje, z których omawiany typ więzi i relacji międzyosobowych genetycznie wyrasta oraz na niezbędne warunki utrzymania się ich w — by tak powiedzieć — „zdrowej” i niewypaczonej postaci.

Do podstawowych, pojawiających się tu potrzeb i motywacji zaliczyć więc m.in. można: potrzebę oparcia się na kims i pozyskania jego przyjaźni, potrzebę przezwyciężenia poczucia obcości innych osób i osamotnienia wśród nich, potrzebę dostatku bezpieczeństwa i ochrony, potrzebę obecności

<sup>4</sup> W konstruowaniu znaczenia terminu „bycie razem” oparto się m.in. na pracach: Z. Bauman, *Razem osobno*, Kraków 2003; J. Legowicz, *Człowiek istota ludzka*, Warszawa 1992; J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, dz. cyt.

drugiego człowieka i „dopełniania” się nim, współobecności i współdziałania, wzajemnej pomocy, dzielenia się życiem wewnętrznym i własnym losem itp.

Do warunków niezbędnych dla „zdrowego” i prawidłowego funkcjonowania omawianych tu relacji i więzi osobowych należy natomiast m.in. zachowanie tożsamości indywidualnej partnerów, ich osobistej suwerenności i autonomii, wolności i niezawisłości oraz praktykowanie pełnego *humanum* współzycia, czyli zhumanizowanych jego zasad i intencji.

To, jak widać, strukturalnie i funkcjonalnie złożone zjawisko, określane tu mianem „bycia razem”, wymaga, stosownie do jego bogatej, wieloaspektowej, a zarazem delikatnej w swej esencjonalności „natury”, pogłębionych i różnokierunkowych analiz i wyświetleń naukowych.

W tym miejscu zamieszczone zostaną jedynie wstępne uwagi, a zagadnieniu temu przyjrzymy się głównie z perspektywy kategorii „trwałości” i „zmienności”. Nie są to kategorie i wyznaczone nimi punkty odniesienia poznawczego dobrane przypadkowo. Nasuwa je charakter współczesnej cywilizacji, w kontekstach i uwarunkowaniach której zjawisko to kształtuje się swoiście i urzeczywistnia w charakterystyczny sposób; trwa i zmienia się.

3. Charakter współczesnej cywilizacji odzwierciedla się przede wszystkim — jak podkreślaliśmy we wcześniejszych rozdziałach — w procesach globalizacyjnych i w ich skutkach; skutkach ekonomicznych, społecznych, politycznych, kulturowych, demograficznych, mentalnych, edukacyjnych i innych. Procesy globalizacyjne, wraz ze swymi pozytywnymi i negatywnymi, rozpoznawalnymi i nierozpoznawalnymi rezultatami, są bezspornie główną cechą świata współczesnego, najbardziej widocznym jego wyróżnikiem i znamieniem. Coraz silniej wyciskają swoje piętno na niemal wszystkich formach i płaszczyznach życia człowieka; człowieka świadomie bądź nieświadomie, szybciej lub wolniej im ulegającego. Są więc dobrymi i złymi konsekwencjami tego wszechogarniającego procesu dla jego ogólnej kondycji oraz sposobu i jakości życia.

Nie ma tu miejsca na bliższą charakterystykę obrazu współczesności z perspektywy procesów globalizacyjnych - obraz ten jest stale poszerzany i dopełniany w narastającej w szybkim tempie literaturze tego zagadnienia<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Por. m.in., J. S. Stiglitz, *Globalizacja*, dz. cyt.; I. Wallerstein, *Koniec świata, jaki znamy*, dz. cyt.; H. P. Martin, H. Schuman, *Pułapka globalizacji*, dz. cyt.; Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt.; U. Beck, *What is Globalization?*, z niem. przeł. P. Camiller, Cambridge 2000.

Zwróćmy jedynie uwagę na te cechy i właściwości globalizującego się świata ponowoczesnego, które wiążą się ściślej z podjętym tematem i bez których formułowane w dalszej części twierdzenia nie byłyby wystarczająco zrozumiałe.

Oto najważniejsze i bodaj najbardziej charakterystyczne, wykraczające poza horyzont problemów globalizacyjnych, cechy i właściwości świata, w którym żyjemy, w sformułowaniu obrazowym i metaforycznym:

I. „Przyspieszone ulatnianie się wszystkiego, co stałe”<sup>6</sup>, przyspieszona zmienność wszystkich rzeczy i spraw w świecie ludzkim, zwłaszcza przyspieszony bieg wydarzeń nieoczekiwanych i nieprzewidywanych; „wszystko, co stałe, przechodzi w stan lotny i nietrwały”, „wszystko, co stałe wyparowuje” („Ali that is solid melts into air”)<sup>7</sup>; wbrew tendencji kultury dotychczasowej, która, jak można powiedzieć, funkcjonowała na rzecz tworzenia i utrwalania określonych wartości, czynienia z nich jakości bardziej lub mniej odpornych na destrukcyjne działanie czasu, a więc względnie trwałych i niezniszczalnych. Obecnie niewiele już wartości i stanów rzeczy zachowuje swą pełniejszą trwałość i niezmiennność, za wyjątkiem może, paradoksalnie kruchej i krótkotrwałej cielesnej egzystencji człowieka:

[...] cielesna egzystencja mimo, iż sama w sobie przemijająca, zdaje się wznosić w całym majestacie wiecznotrwałej skały ponad kłębowiskiem ulotnych i nietrwałych przedmiotów pożądania, umiejętności, partnerstwa układów, przyjemności, marzeń, stylów i celów życia<sup>8</sup>.

II. W „świecie szybkości i przyspieszenia”, w „niestałym świecie”, jak się go niekiedy określa, ma miejsce pogłębiająca się relatywizacja wartości, zasad i reguł życia, norm i wzorów postępowania, równocześnie w głębokim kryzysie znajdują się wszelkie aksjomatyczne i normatywne systemy etyczne i aksjologiczne. „Nie ma żadnych reguł” - oświadczają przedstawiciele postmodernizmu, filozoficznego orędownika i rzecznika radykalnego relatywizmu — „wszystko, co mówimy to tylko gry językowe”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 18.

<sup>7</sup> Por. W. Benjamin, *On the Philosophy of History*, w: *Illuminations. Essays and Reflections*, Nowy Jork 1976.

<sup>8</sup> Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmunt Baumanem*, przeł. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 153.

<sup>9</sup> Por. P. Skudrzyk, *Nynkabaret filozoficzny*, w: *Miedzy recentytywizmem a etyką prostomyślności. Księga jubileuszowa z okazji 70. rocznicy urodzin profesora Józefa Bańki*, P. Skudrzyk, G. Mitrowski (red.), Katowice 2005; T. Buksiński, *Modemość*, Poznań 2001.

III. Z radykalnym relatywizmem wiąże się upowszechniające się w społeczeństwach ponowoczesnego świata przeświadczenie, że „nic już nie jest konieczne”, nic już nie jest imperatywne. A jeśli dostrzega się jeszcze jakieś konieczności, czy imperatywy, to - diagnozują badacze jedną z tendencji społeczeństwa cywilizacji postindustrialnej - „podejmuje się ucieczkę od konieczności”, od wszelkich bezalternatywnych sytuacji (jakby w przeciwieństwie do opisanej przez E. Fromma „ucieczki od wolności”)<sup>10</sup>.

IV. Kolejną dobrze znaną cechą społeczeństwa ponowoczesnego jest powszechny pęd do dobrobytu, a w każdym razie przysłowiowy „wyścig szczurów” za dobrami konsumpcyjnymi i coraz wyższym standardem materialnym życia; standardem uznawanym z reguły za cel sam w sobie. W środowiskach finansowych i biznesowych łatwo dostrzec coraz większy pęd za zyskiem i sukcesem, za wszelką cenę, bez liczenia się z wymogami społecznymi i moralnymi. Obserwować tam można „globalny pęd za zyskiem i jeszcze większym zyskiem (nazywanym wzrostem gospodarczym)”<sup>11</sup>, gdzie „rynek jest nie tyle opartą na konkurencji interakcją rywalizujących ze sobą sił, ile działaniem przeciwstawnie ukierunkowanych bodźców, płynących z manipulowania popytem, sztucznie tworzonych potrzeb i pragnienia szybkiego zysku”<sup>12</sup>.

V. Dwie ostatnie tendencje społeczeństwa „płynnej nowoczesności”, łącznie z wszechwładnym w niej życiowym pragmatyzmem, sprawiają, że dominuje w jego postawach i życiu codziennym zasada „mieć” nad zasadą „być”, że — jak pisze B. Suchodolski: „Nie jest łatwo głosić pochwałę życia kierowanego zasadą „być”. „Cywilizacja nasza — dodaje — zdominowana przez środki nie jest wrażliwa na cele i wartości, ani na egzystencjalny wymiar życia”<sup>13</sup>.

Nie są to, oczywiście, wszystkie ważniejsze cechy społeczeństw świata ponowoczesnego i, rzecz jasna, w nierównej mierze charakteryzują one jego zróżnicowane narodowe i regionalne odłamy. Przykładowo rzecz biorąc w większym stopniu są one charakterystyczne dla społeczeństwa północnoamerykańskiego, typowo konsumpcjonistycznego i pragmatycznego, w mniejszym zaś stopniu przysługują one społeczeństwu polskiemu, hiszpań-

<sup>10</sup> Por. M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Lukaszewicz, Warszawa 1994; *Filozofia wobec XXI wieku*, L. Gawor (red.), Lublin 2004.

<sup>11</sup> Z. Bauman, *Globalizacja. Ico z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 94; I. Wallerstein: *Końiec świata, jaki znamy*, dz. cyt.

<sup>12</sup> G. H. von Wright: *The crisis of social science and the withering away of the nation state*, „Associations” 1997, nr 1, s. 49-52, za: Z. Bauman, *Globalizacja...*, dz. cyt., s. 153.

<sup>13</sup> B. Suchodolski, *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, przeł. I. Wojnar, Warszawa 2003, s. 146.

skiemu czy irlandzkiemu; społeczeństwom w mniejszym stopniu dotkniętym psychospołecznymi „chorobami” ponowoczesności. Są to jednak cechy, które — jak się wydaje — należą do tych czynników i właściwości współczesnej cywilizacji, które najsilniej oddziałują na kształt, jakość, zmiany i na różne deformacje „bycia razem” w czasach współczesnych i na ludzką tożsamość.

4. Przyjrzyjmy się tym zmianom i stanom rzeczy. Przede wszystkim zauważmy, że nie są one jednoznaczne i bez wewnętrznych sprzeczności. Łatwo w nich dostrzec wiele przeciwstawnych tendencji albo wzajemnie się wspomagających odmienności. W ogólnym swym wymiarze są to zmiany i przekształcenia bardzo rozległe, z tendencją do stałego poszerzania się i pogłębiania. W licznych przypadkach są zmianami, jak się wydaje, nieodwracalnymi, gruntownie wpływającymi na sposoby i style życia człowieka współczesnego, a także na niego samego — jego mentalność, osobowość, postawy, tożsamość.

W interesujących nas tu zmianach przewagę uzyskują tendencje negatywne z punktu widzenia prawidłowego i konstruktywnego kształtowania relacji międzyludzkich. Nietrudno zidentyfikować przyczyny cywilizacyjne, społeczne, ekonomiczne i kulturowe takich zmian. Nieskrępowanie a nawet prowokacyjnie pojawiają się w polu widzenia rozliczne, zarówno umiarkowane, jak i ekstremalne ich przejawy. Głębsze ich mechanizmy (psychologiczne, socjologiczne, kulturologiczne), są jednak jak dotąd stosunkowo mało rozpoznane i wiele z nich dopiero oczekuje na gruntowne wielodyscyplinarne i długofalowe badania (w tym na badania w kręgu nauk o rodzinie). Bliższe naukowe wyświeślenie omawianych tu zmian może przyczynić się do lepszego ich zrozumienia i do zobiektywizowanej oceny — czego dość często jeszcze nie daje się zaobserwować. Natomiast z oczywistych względów nie może ono wspierać, pojawiających się niekiedy, prób ich cofnięcia czy zahamowania. Nie może spełniać takiej funkcji, gdyż zmiany te są w większości przypadków obiektywnym wytworem i nieuchronną konsekwencją określonego typu cywilizacji, a ściślej mówiąc jej rozdroży i kryzysowego stadium. Jedynie radykalna rewizja fundamentalnych zasad i kierunków przemian cywilizacji lub wypracowanie dla niej nowej alternatywy mogłyby popchnąć takie zmiany w sferze „bycia razem” w bardziej pożądaną i korzystniejszą stronę.

A oto skrótowny przegląd ważniejszych typów tych zmian i ich charakteru. Wyróżnione zostaną, z jednej strony zmiany w sferze więzi psychologicznych i osobowych - mówiąc inaczej - w dziedzinie komunikacji międzypod-

miotowej, z drugiej zaś, zmiany w sferze organizacyjno-funkcjonalnych form i przejawów tych więzi i interakcji, w postaci określonych międzyosobowych związków, układów, porozumień i form współżycia, z rodziną na czele.

Co do pierwszego wymiaru interesującego nas zjawiska, tzn. więzi i interakcji międzyosobowych, nasuwa się przede wszystkim stwierdzenie, że występuje tu stała tendencja do osłabiania albo nawet zrywania i na nowo zawiązywania owych więzi: osłabiania w nich wzajemnego rozumienia się i zaufania; unikania lub odkładania jak najdłużej wszelkich trwałych wzajemnych zobowiązań; coraz częstsze pojawianie się sytuacji odepchnięcia, osamotnienia, trzymania się od innych na dystans, chronicznego braku bliższego kontaktu z innymi, niedostatku ich towarzystwa, przyjaźni, koleżeństwa itp.

Ogólnie rzecz biorąc komunikacja i unia międzyludzka jest w świecie ponowoczesnym coraz częściej i coraz poważniej utrudniana i zakłócana, zawężana i spłykana. Człowiek ponowoczesny, jeśli można go tak nazwać, coraz bardziej zawęża swą otwartość na innych i swą przystępność dla osób z zewnątrz jego życia osobistego. W ten sposób stopniowo kurczy się i zawęża jego społeczna podmiotowość i tożsamość, czy - jakby to określił E. Fromm

— jego społeczny charakter. Nasila się zaś swoista ucieczka ku własnemu „ja”, ku indywidualnemu światu wewnętrznemu.

Zresztą ten świat, „źródło najważniejszych ludzkich spraw” — jak nazywa go Jan Szczepański<sup>14</sup> — również dość często spłyca się i ubożeje pod wpływem destrukcyjnego działania zewnętrznego. Człowiek współczesny nie zawsze więc ma do czego uciekać. Dodatkowo jeszcze jego natura czy określające go wobec innych *humanum* nierzadko psuje się, nabywa gorszych cech w wyniku oddziaływań takich czy innych czynników cywilizacyjnych. Na przykład, wszechwładny konsumeryzm i komercjalizm, wyścig za karierą i dobrami materialnym, a także coraz trudniejsza do okiełznania „technologia życia”, wydobywają w aktualnych kontekstach i warunkach cywilizacyjnych na powierzchnię życia gorsze strony natury ludzkiej: egoizm, chciwość, interesowność, bezkompromisową rywalizację itp., spychając na plan dalszy: altruizm, wrażliwość moralną, poczucie solidarności, ideowość itp. Dodatkowo jeszcze zaciemnia się świadomość właściwego sensu i jaśniejszej strony życia, wyższych wartości i celów egzystencjonalnych.

W przypadku zmian dotyczących zewnętrznych przejawów „bycia razem”, tzn. tradycyjnych i nowoczesnych form życia międzyosobowego, najogólniej rzecz biorąc dają się m.in. zaobserwować następujące tendencje:

<sup>14</sup> Por. J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, dz. cyt.

- osłabianie trwałości i stabilności tradycyjnych form współżycia indywidualnego, zwłaszcza rodziny;
- nasilanie się podatności rodziny na różne społeczne schorzenia, dewiacje, patologie i dysfunkcje;
- stałe poszerzanie się i, można nawet powiedzieć, upowszechnianie alternatywnych wobec tradycyjnej rodziny form współżycia, układów i związków międzyludzkich, np. konkubinatu, tzw. „czystych związków”, „kieszonkowych związków”, różnych sposobów tzw. „wspólnego przebywania” i innych;
- upodobnianie się tych związków i układów do interesownych transakcji, umów komercyjnych, korzystnych inwestycji w siebie, pragmatyczno-użytecznych konwencji wzajemnego współżycia i porozumień partnerskich.

Daje się następnie skonstatować m.in. narastanie nietrwałości i tymczasowości, wątpliwości i kruchości omawianych związków i układów międzyosobowych, z utrwalającymi się zasadami: „kończyć szybko i zaczynać od początku”, „odważnie i często eksperymentować”, „uczyć się bardziej sztuki zrywania i wychodzenia z niego bez szwanku, niż sztuki [...] budowania [związku]”<sup>15</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, dominuje tendencja do zastępowania wspólnoty wewnętrznej, wspólnoty ducha i tożsamości, wspólnotą interesu, okazji, satysfakcji i przyjemności oraz sprawną i skuteczną „technologią bycia razem”<sup>16</sup>.

Należy jednak zauważyć, że zarysowana powyżej zmiana form i typów międzyosobowego współżycia ludzkiego w świecie ponowoczesnym, czy, jak to określa charakterystycznie Zygmunt Bauman: „w świecie płynnej nowoczesności”, albo w „świecie w ciągłym ruchu”, wbrew pozorom, nie zawsze oznacza ich spłykanie i spłaszczenie, daleko posuniętą symplifikację, czy wręcz wulgaryzację, choć — oczywiście — takie trendy i takie przekształcenia w ich kręgu często występują. W stosunkowo wielu przypadkach oznaczają one jedynie jakby „rozgęszczenie” czy „rozproszenie” w nich, a tym samym osłabienie, naturalnych pierwiastków więzi międzyludzkich, takich jak miłość, przyjaźń, braterstwo, koleżeństwo, sympatia - empatia itp. (Natura i mechanizmy owych naturalnych - jak je tu nazywamy - elementów emocjonalnej i motywacyjnej struktury ludzkiej psychiki nie ulega szybkim i zasadniczym zmianom, choć psychiczność niektórych jednostek - jak twierdzą znani psychologowie - ulega jednak pewnemu „rozgęszczeniu” i osłabieniu).

<sup>15</sup> Por. Z. Bauman, *Razem osobno*, dz. cyt.

<sup>16</sup> Por. Tamże, s. 56.

Bywa, że niektóre z tych pierwiastków i elementów ulegają w nielicznych związkach i układach nawet pewnemu wzmocnieniu, np. o uczucie przyjaźni, sympatii, koleżeństwa, niekiedy także i miłości. Z reguły zaś w zmieniających się związkach i układach występujących w przestrzeni „bycia razem” wzrasta poziom wzajemnych wymogów i oczekiwań, zwłaszcza jeśli idzie o poszanowanie i respektowanie osobistej suwerenności i tożsamości, podmiotowości i samookreślania się partnerów w sferze wartości, celów życiowych, pojmowania sensu istnienia itp.

Zmiany, o których była wyżej mowa, nie są w rezultacie ani jednorodne, ani jednokierunkowe, ani wewnętrznie niesprzeczne, ani też w pełni jasne w swych tendencjach, i - oczywiście - łatwe i bezkonfliktowe. Nie są też w swoich głębszych mechanizmach w pełni rozpoznawalne i przewidywalne w długofalowych skutkach. Nie podlegają zatem one prostej i jednoznacznej ocenie.

5. Charakterystyczne dla współczesności zmiany w odniesieniach międzyludzkich, a zwłaszcza w relacjach międzyosobowych, w sferze „bycia razem” lub „bycia osobno”, są - jak była o tym mowa wyżej - konsekwencją zmian cywilizacyjnych, społecznych, kulturowych, zmian w dziedzinie wypełniania funkcji zawodowych i ról społecznych, w poziomie i jakości warunków i standardów codziennego bytowania itp. W szczególności są one konsekwencją przyspieszonych zmian w zakresie tożsamości człowieka w epoce ponowoczesności. Zmian nie tylko w sferze tożsamości zbiorowej — narodowej, etnicznej, środowiskowej itp., ale także, a może przede wszystkim, w zakresie tożsamości indywidualnej - osobowej, mentalnej, zachowaniowej jednostek ludzkich. Zgodnie z przewidywaniami wielu teoretyków współczesności zmiany w tej newralgicznej i bodaj najbardziej decydującej o podstawach ludzkich sferze, są w dobie globalizacji nader szybkie i głębokie, niekiedy nawet przybierają destrukcyjne i zaskakujące formy.

Chodzi tu o zmiany na ogół niekorzystne dla ludzkiej duchowości - choć ta niekiedy im się skutecznie opiera - niekorzystne dla wyborów w dziedzinie wartości i stylów życia, postaw moralnych i społecznych, upodobań estetycznych i kulturalnych, odniesień do własnego „ja” i do innych. W szczególności zaś idzie o niepomyślne zmiany w sferze poczucia „bycia człowiekiem”, posiadania jasnych kryteriów rozpoznawania swej „humano-tożsamości”, czyli podstawowych cech, konstytuujących istotę ludzką i człowieczeństwo.



Daje się wskazać na szeroki krąg zasadniczych uwarunkowań, procesów i mechanizmów społeczno-cywilizacyjnych, które mają przemożny wpływ na interesujące nas tu zmiany w zakresie tożsamości indywidualnej i społecznej „człowieka ponowoczesnego”. Najważniejszą z nich jest, jak się wydaje, silna i na ogół skuteczna tendencja „spychania” człowieka doby „płynnej nowoczesności” na płaszczyznę życia „zewnętrznego”, czyli życia funkcjonalno-instrumentalnego; życia ograniczającego się do wykonywania określonych zadań i ról zawodowych i społecznych, użytkowych działań i zabiegów nastawionych głównie na sukces, powodzenie, zwiększoną konsumpcję, urządzenie się w życiu itp.; życia, w którym dominuje zasada „mieć” nad zasadą „być”, w którym „[...] odbywa się walka o materialną ochronę egzystencji i o dobrobyt człowieka”<sup>17</sup>. Jednostka ludzka występuje tu bądź to w roli takiego czy innego funkcjonariusza i wykonawcy, konsumenta i usługodawcy, bądź producenta i menedżera. Najogólniej mówiąc - życia, w którym staje się ona bardziej lub mniej podległym przedmiotem i funkcjonalnym specjalistą, użytecznym instrumentem i swoistym robotem.

Jak wykazują obserwacje i badania, tendencja ta skutecznie odwołuje człowieka od życia „wewnętrznego”, podmiotowego, polegającego na próbach aktywności nieinteresownej, niekiedy twórczej, na osobistym przeżywaniu własnej egzystencji, na doznawaniu pozytywnej uczuciowości i głębszych doświadczeń osobowych, na pogłębionej refleksyjności i motywowaniu własnych postaw wyższymi wartościami (etycznymi, estetycznymi, poznawczymi, humanistycznymi itp.); życia, w którym jest się niezależnym i autonomicznym podmiotem, istotą w miarę wolną i twórczą, spontaniczną i nieskrępowaną w myśleniu i wyobraźni; istotą zdolną do kontemplacji rzeczywistości i do głębszych przeżyć, transgresyjnej intencjonalności i bezinteresownych poruszeń<sup>18</sup>.

Cywilizacja współczesna, w charakterystycznym ponowoczesnym swym kształcie, walenie przyczynia się do zawężania, ujednoliconiania, a nawet degradacji i niszczenia tak pojętego życia wewnętrznego oraz do coraz większego i drastycznego poszerzania pola między nim a uprzywilejowanym życiem zewnętrznym. W konsekwencji życie przeciętnego człowieka staje się swoiście „roztarte”, jednowymiarowe, treściowo zubożone i spłycone, pozbawione dobrego smaku i wyraźnego sensu, coraz bardziej odseparowywane od kultury

<sup>17</sup> Por. J. Legowicz, *Człowiek istota ludzka*, dz. cyt., s. 327.

<sup>18</sup> Por. A. H. Maslov, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. I. Wyrzykowska, Warszawa 1986.

wyższej i wartości autotelicznych, trwałych więzi międzyludzkich i po prostu od zwykłego ludzkiego solidaryzmu<sup>19</sup>. W rezultacie życie to nierzadko przeniknięte jest poczuciem osamotnienia i pustki, nudy i rutyny, lęku i niepokoju. Wymownie i nie bez nuty dramatyzmu pisze o tej nastrojowości Jan Szczepański:

Ludzie boją się osamotnienia i samotności, które z nim identyfikują. Boją się zwłaszcza ludzie współcześni, wychowani w cywilizacji technicznej, która ich świat wewnętrzny zabija hałasem motoryzacji, szumem stadionów, masowych rozgrywek, zorganizowanej turystyki - byle nie pozwolić człowiekowi zostać samemu, chociaż przez chwilę z sobą samym. Dlatego ten lęk przed zostaniem z sobą samym, chociaż przez chwilę bez rytmu muzyki, bez echa jakiegokolwiek wrzawy, jest charakterystyczną cechą współczesności. Cisza i milczenie wywołują natychmiastowe poczucie pustki, nudy, niepokoju. Większość współczesnych nie ma bowiem samym sobie nic do powiedzenia.

I dalej:

Nic więc dziwnego, że Szwecja, kraj najwyżej rozwiniętej takiej cywilizacji hałaśliwego dobrobytu, ma najwyższą na świecie stopę samobójstw: 22 na 1000 mieszkańców rocznie. Zejście z wrzawy agory musi być ucieczką w śmierć<sup>20</sup>.

Praktyka egzystencji indywidualnej i jej wielorakich uzależnień od życia zbiorowego wykazuje, że człowiek współczesny musi żyć zarówno w sferze życia zewnętrznego — jest to podstawowy warunek materialnego zabezpieczenia jego egzystencji, jak i wewnętrznego — jest to z kolei niezbywalny warunek jakości jego egzystencji, równowagi wewnętrznej i zdrowia psychicznego. Dla właściwie pojętego jego dobra, prawidłowego rozwoju i pełniejszej samorealizacji te dwie sfery czy strategie życia winy być odpowiednio kształtowane i korelowane. Natomiast poprzestawanie — na co jedynie w wielu przypadkach starcza i sił, i czasu - na życiu zewnętrznym, albo - w innym razie - okazjonalna i dość często zdesperowana ucieczka w „zacisze” życia wewnętrznego i czajenie się za jego ochronnymi (z pozoru) kotarami jest dla człowieka rzeczą niekorzystną, a nawet szkodliwą. Nie może on być wyłącznie ani funkcjonalnym i produktywnym przedmiotem, ani też jedynie kon-templatywnym i kwietystycznym podmiotem. Inaczej mówiąc:

<sup>19</sup> B. Suchodolski: *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, dz. cyt., s. 67.

<sup>20</sup> J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*, dz. cyt., s. 32.

Nie jest pełnym człowiekiem ten, kto żyje wyłącznie prozą, ale też pełnia nie charakteryzuje tego, kto żyje wyłącznie poezją<sup>21</sup>.

Człowiek musi żyć jednocześnie - w możliwych i racjonalnych wymiarach - zarówno prozą, jak i poezją. Inaczej naraża własne życie na jednostronność, dysharmonijność, różne deformacje a nawet na destrukcję. Znacząca tego zagadnienia zaznacza:

[...] człowiek może rozwijać oba te wielopoziomowe światy: zewnętrzny i wewnętrzny, może koncentrować się na jednym, zewnętrznym, co też najczęściej czyni, lecz to nie znaczy, że tylko działalność w tym świecie zewnętrznym decyduje o jego człowieczeństwie. Jeśli się koncentruje tylko na działaniach w świecie zewnętrznym, w szumie i zgiełku agory, gdy z niej schodzi, schodzi w świat pustki przemijającego bez treści czasu<sup>22</sup>.

Człowiekowi - powtórzmy - potrzebne są równocześnie obydwie sfery istnienia, sfery wzajemnie się dopełniające i warunkujące. Oczywiście, nie są one łatwe do odpowiedniego skorelowania ze sobą. Na umiejętności stałego i skutecznego ich wzajemnego harmonizowania w znacznej mierze polega sztuka życia. Jest to raczej jednak sztuka przyszłości, a zarazem sztuka — nadzieja, bo aktualnie większość ludzi jeszcze jej w pełni nie opanowała. Bogdan Suchodolski pisze:

Wiążemy nasze nadzieje z trudną perspektywą połączenia obu tych strategii. Jesteśmy także przekonani, że w ten sposób można rozwiązać jednocześnie wielki problem ładu w świecie i ładu w osobowości człowieka. Tak właśnie można osiągnąć porządek moralny i społeczny, opanować niebezpieczeństwo cywilizacji rozwijającej się w sposób niekontrolowany, a jednocześnie tak kształtować istoty ludzkie, aby znalazły się na wysokości zadań, jakie im przypadają, wskazywać podstawowe wartości życia, jakich poszukują<sup>23</sup>.

Nie wdając się w tym miejscu w trudny i prawdopodobnie nawet niemożliwy do rozstrzygnięcia osąd tego, czy nadzieja na fortunate zharmonizowanie tych dwóch porządków życia ludzkiego, ze wszystkimi dobroczynnymi skutkami tego ewentualnego rozwiązywania, nie jest nadzieją płonną - nie mamy po temu ani dostatecznych danych empirycznych, ani też prawnomocnych możliwości trafnego przewidywania. Można jednak, a nawet trzeba, przystać na postulat zatroskanych losem człowieka ludzi mądrych

<sup>21</sup> B. Suchodolski: *Edukacja permanentna. Rozdroża i nadzieje*, dz. cyt., s. 67.

<sup>22</sup> Tamże, s. 69.

<sup>23</sup> Tamże.

i ludzi wielkiej wiedzy, żeby w miarę możliwości i wbrew piętrzącym się tu różnorodnym trudnościom i przeszkodom — i tak naprawdę — mimo wszystko rozbudzać, pielęgnować, rozwijać w sobie życie wewnętrzne i uczyć się go — uczyć i na teraz, i na przyszłość. Jest to wszak warunek nie tylko względnej pełni i równowagi ludzkiego życia oraz trwalszych i głębszych więzi międzyludzkich, większego powodzenia w „byciu razem”, ale - prawdopodobnie — jest to też jeden z ważniejszych warunków przetrwania gatunku ludzkiego w zdrowej i nieokaleczonej psychicznie i osobowo jego kondycji, czyli w jego „humano-tożsamości”.

Nadzieja na przywrócenie możliwej równowagi między życiem zewnętrznym, przedmiotowo-instrumentalnym, a życiem wewnętrznym, podmiotowo-egzystencjalnym — w przyjętych tu ich rozumieniach - rodzić może uzasadniony sceptycyzm i wątpliwości. Mimo to nadzieja ta nie jest całkowicie bezpodstawna choćby z tego względu, że nie ma dla niej alternatywy — jeśli życie ludzkie, w pełniejszym i uczłowieczonym jego kształcie, a być może i jego istnienie w zhumanizowanej postaci, ma być uchronione i zabezpieczone.

Przede wszystkim zaś nadzieja ta ma być może pewne szanse z uwagi na to, że człowiek, jak zdaje się wskazywać wiele ważkich danych psychologicznych i antropologicznych, nie ulega jednak fundamentalnym „wynaturzeniom”, powiedzmy jakiejś organicznej deformacji w strukturze swego człowieczeństwa, w jego *humanum*. Człowiek — co próbowaliśmy wyżej wykazać

— spychany jest jedynie przez potężne siły i mechanizmy ekonomiczno-społeczne współczesnej cywilizacji na takie płaszczyzny swego bytowania i działalności, które są istotnym zagrożeniem dla niezbędnej równowagi między dwoma nierozłącznymi porządkami jego życia zewnętrznego i wewnętrznego, a w konsekwencji zagrożeniem dla pożądanej pełni, czy mówiąc inaczej

— dla totalności i wielowymiarowości egzystencji.

Ponieważ stawka jest tu wysoka, to być może uprawniona i rokusząca na przyszłość jest nadzieja, iż ludzkość znajdzie w sobie dość sił, woli i pomysłowości, żeby temu zagrożeniu skutecznie i w porę się przeciwstawić.

## ROZDZIAŁ PIĘTNASTY

---

# PROBLEMY I IMPERATYWY MORALNE GOSPODARKI WOLNORYNKOWEJ. POSZUKIWANIA I ROZDROŻA ETYKI BIZNESU W DOBIE GLOBALIZACJI

Gospodarka wolnorynkowa (kapitalistyczna) wiąże się z wieloma trudnymi i nierozwiązanymi problemami etycznymi. Zarówno we wczesnych, jak i w późniejszych fazach swego rozwoju jest nie dość przejrzysta moralnie i uporządkowana. Tak też jest ona postrzegana - nawet bardziej wyraziście pod tym względem obecnie — w globalizujących się jej formach i przejawach. Można więc sądzić, że w naturze swej zawiera, tak zresztą jak większość zjawisk społeczno-ekonomicznych, niełatwy do pogodzenia obszar dobra i zła; niejednoznaczny moralnie charakter nie pozwala usytuować ją całkowicie ani w granicach zjawisk czysto moralnych, ani też w sferze rzeczywistości z istoty swej amoralnej czy niemoralnej, a w każdym razie moralnie obojętnej.

Ową, niejako przyrzoną wszelkiej działalności gospodarczej opartej na zasadach wolnego rynku, nieprzejrzystość i ambiwalentność moralną, właściwą dla działalności gospodarczej prowadzonej w warunkach współczesnego wolnorynkowego systemu ekonomicznego, wyraźnie odsłaniają, a nierzadko bezkompromisowo demaskują główne tradycje religijne i etyczne europejskiego i pozaeuropejskiego kręgu kulturowego (judaizm, chrześcijaństwo, islam, buddyzm, konfucjanizm, taoizm itp.)<sup>1</sup> oraz radykalne ideologie społeczne czasów współczesnych i wcześniejszych (np. ideologie socjalistyczne, anarchistyczne, ekologiczne itp.).

Od kilku dziesięcioleci złożonym problemem moralnym gospodarki wolnorynkowej zajmuje się też etyka biznesu. Ta dynamicznie i wielokierunkowo rozwijająca się od lat 70. XX w. dyscyplina naukowa i normatywna, zmie-

---

<sup>1</sup> Por. J. Szmyd, *Główne tradycje religijne wobec biznesu. Podobieństwa i różnice odniesień, w: Moralne wyzwania XXI wieku*, M. Michalik (red.), Warszawa 2000, s. 383-390.

rza nie tylko do zobrazowania i wyjaśnienia kondycji moralnej współczesnej działalności gospodarczej i związanych z nią struktur ekonomicznych, ale także do promowania i normatywnego regulowania możliwego porządku moralnego owej działalności, jej wymiaru społecznego i międzyludzkiego, mówiąc w skrócie - do jego uetycznienia. Właśnie z perspektywy tej nowej specjalizacji naukowej i normatywnej chcemy się tu zająć ważniejszymi problemami i dylematami etycznymi wolnorynkowego systemu gospodarczego w dobie globalizacji.

Głównym pytaniem, jakie nasuwa się na wstępie tych rozważań, jest pytanie o to, czy owo uetycznienie interesującego nas systemu gospodarczego bywa, a w każdym razie może być, dostatecznie skuteczne? Czy nie staje ono wobec nieprzekraczalnych barier i sytuacji uniemożliwiającej powodzenie tego przedsięwzięcia? Czy jest — może być — czymś więcej niż szlachetną, z dobrych intencji wynikającą, ale bardziej lub mniej utopijną i syzyfową aktywnością, lepiej lub gorzej umotywowaną moralistyką ekonomiczną?

Innymi słowy jest to pytanie o to, czy biznes współczesny, biznes początku XXI w. (pomijamy tu jego wcześniejsze, zwłaszcza dziewiętnastowieczne postacie) jest w istotnej mierze etycznie „reformowalny”? Czy odnoszą się do niego klasyczne kryteria ocen etycznych? Czy może on być sensownie rozpatrywany poprzez pryzmat podstawowych i uniwersalnych wartości etycznych i humanistycznych (dobra, zła, wolności, sprawiedliwości, prawości, uczciwości, prawdomówności, szlachetności, solidarności, godności ludzkiej itp.)? Czy też jest on rzeczywistością w istocie rzeczy niepodlegającą ocenie z pozycji klasycznej, tradycyjnej perspektywy etyczno-aksjologicznej; rzeczywistością rządzącą się zgoła innymi regułami i wartościami, np. bezwzględną konkurencją i rywalizacją, pragmatyczną mentalnością i instrumentalną funkcjonalnością, efektywnością i racjonalizmem ekonomicznym itp.?

Z perspektywy już nie tyle etycznej, co społecznej, pytać się też można o to, czy system wolnorynkowy naszych czasów (globalizujący się kapitalizm postindustrialny) może się w jakimś czasie „oczyścić” ze swych głównych „grzechów” społecznych, takich np., jak stwarzanie sztucznych i nadmiernych potrzeb materialnych człowieka, kreowanie świata „pokusy, kiczu i hiperboli”, zawężanie sfery dobrego smaku i wyższej kultury, odwoływanie się (np. w filmach i reklamie) do najniższych instynktów człowieka, traktowanie pracy jako tworu - czynności podlegającej prawu podaży i popytu, pozbawionej aspektów moralnych i kreatywno-osobowych, akumulowanie zysków w rękach mniejszości przy stałym rozwieraniu nożyc pomiędzy sfe-

ra bogactwa nielicznych a zubożeniem większości itp.<sup>2</sup>? Słowem - czy znana i dobrze opisana w literaturze etycznej, politologicznej, ekonomicznej i ideologicznej nieetyczność kapitalizmu jest integralnie z nim związana, trwale w nim zakorzeniona, a więc nieusuwalna bez naruszenia jego podstaw i żywotności, głównych sprężyn i sił napędowych jego działania?

Jeśli po dalszych badaniach i analizach współczesnego systemu wolnorynkowego na to ostatnie pytanie przyjdzie odpowiedzieć pozytywnie, to oznaczać to będzie, że staniemy wobec największej wewnętrznej sprzeczności owego systemu. Utwierdzimy się w przekonaniu, że system ten z wielu istotnych względów, w tym także głębiej rozumianych względów ekonomicznych, musi się na miarę potrzeb i oczekiwań społecznych zmienić, podnieść, jeśli oczywiście jest to możliwe, swoje morale, osadzić się na fundamencie podstawowych zasad i wartości etycznych (ta konieczność nie ma dla niego alternatywy). Z drugiej wszakże strony może on nie być w stanie, głównie ze względu na wspomnianą wyżej jego ekonomiczną „racjonalność”, dokonać niezbędnej zasadniczej moralnej transformacji, a przez to będzie musiał skazać się na poważne kłopoty rozwojowe, a być może nawet na autodestrukcję na progu gospodarki postwolonorynkowej. Dodajmy, że ta ewentualna niemożność, ogólnie mówiąc - pogodzenia biznesowego *thelos* z moralnym *thelos* może stać się przyczyną nie tylko coraz większych trudności rozwojowych kapitalizmu, a w dalszej konsekwencji stopniowego jego rozkładu, ale także jedną z poważniejszych przyczyn upadku opartej na nim cywilizacji Zachodu, czy - szerzej mówiąc - cywilizacji Północy.

Celem tych rozważań jest m.in. próba odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście system wolnorynkowy i związana z nim cywilizacja uwikłane są na trwałe w tę złowieszczą antynomię i wynikające z niej historyczne konsekwencje, czy też mamy tu do czynienia jedynie z przejściową antynomią, która przy podjęciu określonych wysiłków przekształcić się może w dającą się rozwiązać, choćby częściowo i kompromisowo, sprzeczność, a w konsekwencji otworzy bardziej optymistyczną perspektywę rozwoju dla dominującego obecnie na świecie systemu ekonomicznego i związanego z nim typu cywilizacji.

W bezpośrednim związku z powyższym pytaniem pozostaje zagadnienie miejsca i roli w ogólnie pojętym procesie przemian i perspektyw systemu gospodarki wolnorynkowej etyki kapitalizmu, a w jej zakresie etyki biznesu. Czy jest ona - i czy może być - skutecznym narzędziem rozwią-

<sup>2</sup> Por. A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt., s. 73—82.



zywania zarysowanej wyżej podstawowej sprzeczności wewnętrznej współczesnego kapitalizmu, czy też jest jedynie godną uwagi reakcją intelektualną i moralną na ową sprzeczność, intelektualnym środkiem jej łagodzenia, osłabiania, neutralizowania, a może tylko swoistym *katharsis* świadomego swego amoralizmu systemu, czegoś, co nigdy do końca etycznym być nie może — i nie będzie; czymś, co samo w sobie zawiera nieusuwalną nieetyczność — z wszystkimi konsekwencjami dla tożsamości moralnej człowieka współczesnego.

## 11

W filozofii społecznej i etyce współczesnego kapitalizmu, nie mówiąc już o doktrynach religijnych i ideologicznych odnoszących się do tego systemu, zastajemy zróżnicowane stanowiska oraz odmienne teoretyczne i ideowe ich uzasadnienia. Ich szerokie *spectrum* rozciąga się od stanowisk jednoznacznie potwierdzających możliwość moralnego uzdrowienia i podniesienia moralnego systemu kapitalistycznego, jego „uczłowieczenia” i, co za tym idzie, optujących za tego rodzaju przemianą, jak np. ma to miejsce w chrześcijańskich doktrynach społecznych, do stanowisk zdecydowanie wykluczających taką możliwość, upatrujących w systemie kapitalistycznym strukturalne, a więc „niereformowalne” zło moralne i w konsekwencji rezygnujących z jego moralnej „naprawy”, wiążąc natomiast nadzieje na uetycnienie stosunków społecznych w ramach alternatywnych systemów gospodarczych i ustrojowo-prawnych, np. w systemie opartym na prawie, etyce i tradycji obyczajowej islamu, czy na kierunku przemian społeczno-ekonomicznych określanych mianem trzeciej drogi<sup>3</sup>.

W samej etyce biznesu zarysowały się w latach 90. ubiegłego wieku trzy główne orientacje: „uniteriańska”, „separatystyczna” i „integracyjna”<sup>4</sup>.

Orientacja „uniteriańska” uznaje, że każdy system społeczno-ekonomiczny, w tym współczesny system kapitalistyczny, jest, wspólnie ze wszystkimi swymi składnikami (wytwórczość, rynek, konsumpcja), integralną częścią społeczeństwa w którym występuje, powiązany ściśle z głównymi zasadami i prawdami jego istnienia i funkcjonowania, tzn. zasadami i prawdami prawnospołecznymi, kulturowymi i etycznymi właśnie. Jako

<sup>3</sup> Por. *Dlaczego „trzecia droga”?*, Samoobrona Rzeczypospolitej Polskiej, [www.samoobrona.org.pl](http://www.samoobrona.org.pl), 01-10-23.

<sup>4</sup> Por. P. Pratley, *Etyka w biznesie*, tłum. M. Albigowski, Warszawa 1998.

część „społeczności moralnej” jest on otwarty na te zasady i prawa i musi je uwzględniać w swojej praktyce. Zakłada się, że możliwe w nim uwzględnianie w dostatecznym wymiarze podstawowych zasad i norm etycznych, tak zresztą jak i odpowiednich wymogów społecznych i kulturowych, warunkuje prawidłowe i pożądane efekty podnoszące jego funkcjonowanie. Orientację tę wiąże się m.in. z doktryną społeczną Kościoła rzymskokatolickiego oraz z niektórymi innymi doktrynami społecznymi o proveniencji religijnej<sup>5</sup>.

Wywodzona zaś od Adama Smitha i posiadająca zwolenników we współczesnych kręgach menadżerskich orientacja „separatystyczna” głosi pogląd o względnej autonomiczności biznesu we współczesnych strukturach społecznych i kulturowych, o jego koniecznym „odseparowaniu” od wszelkiej „społeczności moralnej”, o tym, że nie jest on — i nie może być — miejscem dla zaszczerpienia i krzewienia zasad, norm i wartości tradycyjnych, np. treści klasycznych systemów etycznych, a w konsekwencji dla moralnej powinności i odpowiedzialności.

Według wizji separatystycznej - pisze jeden ze współczesnych teoretyków etyki biznesu — biznes postrzegany jest jako część całkowicie autonomicznego systemu rynkowego, który funkcjonuje w pełnym oderwaniu od kulturowo-etycznej sfery życia świata. Separatyści rezygnują ze stosowania apeli moralnych skierowanych do uczestników działalności gospodarczej. Dla nich biznes posiada własną zasadę normatywną: „maksymalizacja zysków prywatnych, redukcja kosztów”. Utrzymuje się, że jest to amoralna zasada nie mieszcząca się w zakresie bezpośrednich twierdzeń moralnych<sup>6</sup>.

Nad normami i ocenami etycznymi postawiona jest tu zasada „instrumentalnej racjonalności” biznesu i jego wewnętrznej logiki opartej na maksymalizacji zysku. Obecność zasad moralnych w biznesie - jeśli już konieczne trzeba je wprowadzać w tę sferę działalności - należy właśnie uzgadniać z wewnętrzną logiką gospodarowania i racjonalnością (efektywnością). Jedyne wówczas mogą one przybrać na pewnej realności.

Zasady moralne - argumentuje się z pozycji tej orientacji - same w sobie nie są w stanie określić na przykład zakresu nakładów, jakie sumy powinno się ponosić na ochronę środowiska, rodzaju działań związanych z wejściem naprzeciw problemom bezrobotnych oraz dopuszczalnych z moralnego punktu wi-

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 40—42.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 42.

dzenia praktyk konkurencyjnych. Aby sformułować takie wskazówki, zasady moralne należy skonfrontować z wewnętrzną logiką gospodarki<sup>7</sup>.

Z kolei orientacja „integracyjna”, mająca swe źródła głównie w koncepcjach teoretycznych Maksa Webera i Talcotta Parsonsa<sup>8</sup>, zajmuje stanowisko kompromisowe w rozważanej kwestii: wskazuje na wzajemne powiązania trzech głównych struktur społeczeństwa współczesnego, tzn. społeczno-kulturowej, gospodarczej i politycznej. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest m.in. zależność funkcjonowania struktury gospodarczej od określonych wymogów moralnych i kulturowych. Na przykład „wewnętrzna logika” tej struktury oparta na maksymalizacji zysku nie jest (nie może być) niezależna od społecznie obowiązujących zadań i wartości etycznych (np. sprawiedliwości społecznej). Wymogi ekonomicznej racjonalności winny być w miarę możliwości godzone z wymogami moralności społecznej i nie mogą one być jedynym źródłem kryteriów etycznych dla działań gospodarczych. Jak pisze jeden ze zwolenników tej orientacji:

Niezmierznie ważne jest to, by zarówno porządek gospodarczy o charakterze rynkowym, jak i porządek o charakterze hierarchicznym były oparte na moralnej zasadzie sprawiedliwości. Nie sposób wyobrazić sobie ani porządku rynkowego, ani hierarchicznego bez tej zasady. Aby systemy wymiany rynkowej i decyzyjne procedury hierarchiczne były stabilne i trwałe muszą być postrzegane jako „uczuciowe” przez uczestników procesu<sup>9</sup>.

# 111

Wszystkie te trzy orientacje dotyczące, ogólnie rzecz biorąc, zagadnienia etyczności czy nieetyczności współczesnej gospodarki rynkowej (kapitalizmu doby globalizacji) są bardziej lub mniej kontrowersyjne, budzą różne zastrzeżenia i odniesienia krytyczne (będzie o nich mowa w dalszej części tych rozważań) i w niejednakowym stopniu są pomocne przy próbie odpowiedzi na postawione w tym tekście pytanie. Dwie pierwsze spośród nich, tzn. orientacja „uniteariańska” i „separatystyczna” ułatwiają, co prawda, taką odpowiedź, ale sytuującą się na przeciwnych biegunach: kapitalizm jest (może być) w jakiejś mierze

<sup>7</sup> Por. tamże; R. Jeurissen, *Business in response to the morally concerned public*, w: P. Ulrich, Ch. Sarasin, *Facing Public Interest: Ethical Challenge on Business Policy and Corporate Communications*, Dordrecht—Boston—London, 1995, s. 4.

<sup>8</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, Lublin 1994; T. Parsons, *Struktura społeczna a osobowość*, tłum. M. Tabin, Warszawa 1969.

<sup>9</sup> R. Jeurissen, *Business in response to the morally concerned public*, dz. cyt., s. 10, podają za: P. Pratley, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 51.

moralny oraz kapitalizm jest z natury swej niemoralny bądź amoralny. Są to jednak odpowiedzi jednostronne i uproszczone. Etyczną refleksję nad kapitalizmem (etykę kapitalizmu) skazują bądź to na zwyczajną moralistykę lub etyczną apologetykę systemu, bądź — w lepszym razie — na intencjonalno-postulatywną orientację, albo też (co jest konsekwencją orientacji „separatystycznej”) znoszą one lub czynią bezprzedmiotową pozytywną tak teoretyczną, jak normatywną stronę etyki kapitalizmu. Jedynie ostatnia z wymienionych orientacji („integracyjna”) i związane z nią koncepcje etyczne, koncepcja tzw. wypośrodkowania oraz „etyka partycypatywna”, „etyka transakcyjna” i „etyka uznaniowa” stwarzają szersze możliwości dla etycznych rozważań nad kapitalizmem i na pogłębione odpowiedzi na postawione przez nas pytanie<sup>10</sup>. Stwarzają pewną platformę dla teoretycznego (naukowego) uprawiania szeroko pojętej etyki biznesu.

Inspiracjami do takiego poważniejszego, poznawczo-teoretycznego podejścia do nowej, mającej szansę rozwoju dyscypliny badawczej i normatywnej mogą być m.in. tezy podnoszone w owej orientacji (orientacji „integracyjnej”), jak np.:

- [...] nie można stosować bezkrytycznie gotowych standardów moralnych do przedsiębiorstw [...]. Etyka biznesu powinna dążyć do stworzenia standardów moralnych opartych na rozważnym i poprzedzonym gruntowną analizą procesu, wypośrodkowania między interesem strategicznym przedsiębiorstw a sprawami moralnymi<sup>11</sup>;
- [...] prywatny interes także liczy się w etyce biznesu;
- [...] działalność gospodarcza ma do odegrania pozytywną rolę w rozwoju społeczności moralnych poprzez dążenie do celów wykraczających poza ramy bezpośredniego własnego interesu i obowiązków przedsiębiorstwa<sup>12</sup>;
- zasadniczym celem etyki biznesu jest wyszukiwanie rozwiązań pośrednich, godzących wymogi moralne z dbałością o interes strategiczny firmy. Interes strategiczny nie jest całkowicie oderwany od uczuć moralnych i ta linia postępowania może przynieść moralnie korzystne konsekwencje, które należy poddać uważnej ocenie<sup>13</sup>.

Orientacja „integracyjna” zakłada więc możliwość swoistego kompromisu w etyce biznesu, np. przystania na częściowe, nie całkowite wszakże dobro moralne, na częściową, a nie zupełną jednak słuszność moralną. Przystaje ona na selektywne, wybiórcze uwzględnianie w działalności gospodarczej określonych zasad i norm etycznych oraz na dość daleko idącą, wymogami interesu ekonomicznego głównie dyktowaną, ich reinterpretację lub relatywizację.

<sup>10</sup> Por. P. Pratley, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 68-88.

<sup>11</sup> Tamże, s. 55.

<sup>12</sup> Tamże, s. 69.

<sup>13</sup> Tamże, s. 85.

Oczywiście, nasuwa się tu od razu pytanie o zasadność i o możliwość akceptacji tego rodzaju stanowiska. I tylko odpowiedź pozytywna na to pytanie może jakoś legitymować ową orientację, a tym samym uprawomocnić dominujące nurty w etyce biznesu, dzielące właśnie ową orientację. Natomiast odpowiedź negatywna uniemożliwia jej uzasadnienie, a tym samym legitymizowanie głównych nurtów współczesnej etyki biznesu. Uprawnia ona pogląd, iż są one jakby „kwiatkiem do kożucha”, próbą upiększenia i usprawiedliwienia systemu, który z istoty swej jest amoralny (pozamoralny), czy nawet w gruncie rzeczy niemoralny (nieetyczny), rządzący się własną logiką, tzw. racjonalnością funkcjonalną; racjonalnością o nadrzędnym znaczeniu - co otwarcie i beziluzyjnie orzekane jest w orientacji „separatystycznej” — wobec wartości, zasad i wymogów etyki ogólnoludzkiej, czyli wobec „logiki moralnej”.

#### IV

Bardziej szczegółową i zakresowo nieco zawężoną wersją sformułowanego wyżej pytania jest pytanie o etyczny status biznesu. W obu przypadkach dociekania i poszukiwania teoretyczne prowadzą, z grubsza rzecz biorąc, do trzech odpowiedzi, a mianowicie:

– „biznes jest amoralny”,

— „biznes jest niemoralny”

— „wszelka działalność ludzi, gospodarcza szczególnie, rządzi się normami moralnymi”<sup>14</sup>.

Są to, jak widać, odpowiedzi wykluczające się wzajemnie, nie dające - razem wzięte — jednoznacznej kwalifikacji czy oceny etycznej biznesu. Za każdą z nich przemawiają dość istotne i ciągle wzbogacane argumenty. Żadnej z nich nie ubywa w literaturze społeczno-ekonomicznej, historycznej i etycznej zwolenników.<sup>15</sup> Spór między nimi toczy się nieprzerwanie, od co najmniej dwóch stuleci i właściwie brak widoków na jego zakończenie. Tymczasem spór ten dla obiektywnego i z dystansu ustosunkowującego się do tej kwestii obserwatora dostarcza na tyle poważnych przesłanek krytycznych, by uznać go za bezprzedmiotowy i nie dość sensowny. Można tak go traktować

<sup>14</sup> Por. *Etyka biznesu*, J. Dietl, W. Gasparski (red.), dz. cyt., s. 33.

<sup>15</sup> Por. m.in. *Etyka kapitalizmu*, P. L. Berger (red.), tłum. H. Woźniakowski, dz. cyt.; H. Borowski, *Etyka pracy i etyka biznesu*, Lublin 1996; B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, Wrocław 1996; P. M. Minus, *Etyka w biznesie*, tłum. E. Balcerek, Warszawa 1998; *Biznes i etyka*, „Znak” luty 1998, 513; C. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, Kraków-Kluczbork 2000.

po prostu dlatego, że żadne ze spierających się w nim stanowisk nie jest ani w pełni zasadne, ani też całkowicie nieuzasadnione. Każde z nich wzięte z osobna nie ma całkowitej racji ani też nie jest zupełnie jej pozbawione.

Spróbujmy tę tezę — główną w tych rozważaniach - nieco rozwinąć i wstępnie uzasadnić. Nie da się więc w świetle faktów historycznych i empirycznych zaprzeczyć pogładowi (podnoszonemu w wielu systemach i tradycjach religijnych oraz w ideologiach lewicowych), że gospodarka rynkowa i wolnokonkurencyjna nie uwzględnia w głównych mechanizmach swego działania lub uwzględnia w niedostatecznej mierze podstawowe wartości i wymogi etyki ogólnoludzkiej. Przy świadomym odstępstwie od tych wartości i wymogów — a to zdarzało się i zdarza niemal nagminnie — jest ona w większym lub mniejszym stopniu niemoralna, zaś przy ignorowaniu ich znaczenia lub redukcji do znaczeniowo pustych konstruktów ludzkiej świadomości - takie doń odniesienia nie były w tym systemie i nie są rzadkimi okolicznościami — jest amoralna. „System kapitalistyczny urzeczywistnił się, lecz jego cele moralne pozostają niewyartykułowane” — pisze jeden z neo-konserwatywnych teoretyków tego systemu<sup>16</sup>.

Dobitniej te myśl wyraża prezes amerykańskiego Instytutu Studiów Współczesnych (Institute for Contemporary Studies)<sup>17</sup>. Píše on:

Dzięki swojej szczególnej zdolności do dostarczania dóbr kapitalizm okazał się najbardziej rewolucyjną siłą w ludzkich dziejach. Po raz pierwszy wyposażył on całe społeczeństwo w umiejętności wytwarzania wielkiego bogactwa. Jest więc zdumiewającą ironią, że kapitalizmowi jak gdyby brakuje poważnego fundamentu etycznego, który uprawomocniałby ów jedyny w swoim rodzaju wkład: tworzenie bogactwa<sup>18</sup>.

I ostrzeżenie - jakże aktualne - „system kapitalistyczny nie przetrwa długo, jeśli będzie ustępował pola moralnego swoim krytykom”<sup>19</sup>.

Nie kłóci się ona z postawą bodaj większości współczesnych menadżerów wyrażoną lakonicznie m.in. przez prezesa jednej z zagranicznych korporacji działających na polskim rynku: „Nie mam czasu na etykę, muszę dbać o zysk”<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> M. Novak, *Bogactwo i cnota: rozwój chrześcijańskiej doktryny ekonomicznej*, w: *Etyka kapitalizmu*, P. L. Berger (red.), dz. cyt., s. 103.

<sup>17</sup> R. H. Hawkins jun., Wprowadzenie do: *Etyka kapitalizmu*, (red.) E. L. Berger, dz. cyt., s. 6.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> W. Block, *Prywatna własność, etyka i tworzenie bogactwa*, w: *Etyka kapitalizmu*, P. L. Berger (red.), dz. cyt., s. 137.

<sup>20</sup> W. Gasparski, *Etyka biznesu - szkice do portretu*, w: *Etyka biznesu*, J. Dietl, W. Gasparski (red.), dz. cyt., s. 21.

Nie da się też uzasadnić w świetle faktów historycznych i empirycznych oraz na podstawie klasycznych teorii gospodarki wolnorynkowej poglądu o integralnej i immanentnej etyczności tej gospodarki. (John Rawls, James M. Buchanan, Friedrich A. von Hayek, David Gauthier i inni). Za mylne i jawnie moralizatorskie uznać należy często powtarzane w opracowaniach z zakresu etyki biznesu stwierdzenie, zgodnie z którym „wszelka działalność ludzi, gospodarcza szczególnie, rządzi się normami moralnymi”<sup>21</sup>. Stwierdzenie to, brane jako konstatacja faktów historycznych i empirycznych z dziejów kapitalizmu, jest ewidentnie nieprawdziwe, bo gospodarka wolnorynkowa ani w przeszłości nie „rządziła się”, ani też i obecnie nie rządzi się w dostatecznej i oczekiwanej mierze zasadami i wymogami etycznymi. Gdyby było inaczej, prawdopodobnie nie byłoby dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego ruchu robotniczego oraz jego kontestacyjnych i rewolucyjnych działań; prawdopodobnie nie byłoby żadnych doktryn socjalistycznych i radykalno-społecznych; nie byłoby *Kapitału* Karola Marksa, marksizmu, realnego socjalizmu; nie byłoby współczesnych religijnych krytyków kapitalizmu, ideologii wyzwolenia itp. Pod koniec XX w. nie pojawiłaby się także próba budowania etyki kapitalizmu, a w jej ramach etyki biznesu i nie byłoby obecnie dynamicznego i zarazem tak nerwowego, nie pozbawionego pewnej dramaturgii jej rozwoju.

Trudno w przytoczonym twierdzeniu i we współczesnej etyce biznesu nie dopatrzeć się wyraźnego przejawu myślenia życzeniowego, a w każdym bądź razie przewagi myślenia etyczno-postulatywnego. Wbrew stanowisku Maksa Webera i podobnie myślących teoretyków kapitalizmu, upatrujących w zawiązkach tego systemu ekonomiczno-społecznego fundamentu etycznego (pracowitości, oszczędności, umiaru, rzetelności, odpowiedzialności, uczciwości itp.) nie rozwinął się dotąd on w strukturę podległą w wystarczającej mierze regułom i normom etycznym. Przeciwnie - jeśli nie cała struktura i funkcjonalność tego systemu, to w każdym bądź razie znaczne i zarazem istotne jej segmenty i mechanizmy funkcjonalne (była o nich wcześniej mowa) z trudem i nie bez oporu przyjmują do siebie wartości i regulacje etyczne. A jeśli dokonuje się to w nich, na przykład pod wpływem rozbudzonych przez etykę biznesu społecznych tendencji do uetycznienia całego systemu, to dzieje się to na ogół z pobudek pozaetycznych i pozaideowych, a mianowicie z pobudek pragmatycznych i samozachowaniowych (bez uwzględnienia czynnika etycznego biznes współczesny nie może prosperować na dłuższą metę).

<sup>21</sup> Tamże, s. 33.

Czynnik ten po dłuższym czasie działania biznesu po prostu mu się „opłaca”, co więcej - staje się jednym z podstawowych warunków jego przetrwania, i prawdopodobnie przetrwania całego systemu gospodarki wolnorynkowej. Świadomość tej zależności należy do głównych pewników współczesnej etyki biznesu.

Przytoczmy choćby jedną z charakterystycznych wypowiedzi na ten temat francuskiego teoretyka etyki biznesu:

[...] sednem etyki biznesu - pisze on — jest nowy stosunek do czasu, zaniepokojenie naszych społeczeństw z powodu przyszłości zagrożonej niestabilnością i niebezpieczeństwami, którym przeciwstawiać się nie bardzo umiemy [...] etyka biznesu nie rusza na wojnę przeciw zyskowi, ale niepokoi ją nadmiar krótkowzrocznego i czysto finansowego stylu myślenia, który wiedzie gospodarkę na skraj przepaści. Z jednej strony - czytamy dalej - należy przedsiębiorstwo skierować ku właściwemu celowi, którym nie jest podział możliwie najwyższych zysków, lecz innowacja, tworzenie bogactwa, oferowanie produktów i usług, które są społeczeństwu potrzebne, [...] etyka biznesu chce być obrońcą przyszłości, podkreśla potrzebę zarządzania na dalszą metę, które jedynie jest zdolne zapewnić powodzenie ekonomiczne<sup>22</sup>.

Oczywiście, w kręgach teoretyków etyki biznesu przyznaje się, że biznes współczesny jest względnie niezależną sferą życia społecznego rządzącą się własną wewnętrzną logiką („interesem strategicznym firmy”), tzn. maksymalizacją zysków i redukcją kosztów przedsiębiorstwa. W umiarkowanej jednak wersji tego poglądu twierdzi się (ta zdaje się przeważać), że możliwy jest a zarazem bezwzględnie konieczny jakiś kompromis pomiędzy ową „logiką” czy „interesem strategicznym” a podstawowymi wymogami etycznymi, które przedsiębiorczość winna możliwie szeroko uwzględniać w dobrze i perspektywicznie pojętym interesie własnym.

W tym niezbędnym, w czasach obecnych już właściwie bezalternatywnym, wysiłku przedsiębiorczości gospodarczej pomocna być winna etyka biznesu. Jej zasadniczym celem — jak pisze amerykański przedstawiciel tej dyscypliny - „[...] jest wyszukiwanie rozwiązań pośrednich, godzących wymogi moralne z dbałością o interes strategiczny firmy”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> G. Lipovetsky, *Le crépuscule du dévour*, „Gallimard”, Paris 1992, s. 264, cyt. za: C. Porębski, *Czy etyka się opłaca? Zagadnienia etyki biznesu*, dz. cyt., s. 24).

<sup>23</sup> P. Pratley, *Etyka w biznesie*, dz. cyt., s. 85.



## V

Nasuwa się jednak pytanie o szanse i możliwości głębszych i istotnych, lepiej niż dotąd wychodzących naprzeciw rosnącym oczekiwaniom społecznym owych „rozwiązań pośrednich”. Odpowiedź na to zasadnicze pytanie zależy przede wszystkim od odpowiedzi, czy rozbieżność między *thelosem* biznesu a *thelosem* moralnym jest antynomiczna, fundamentalna i nierozwiązywalna, czy też ma ona charakter sprzeczności nieantynomicznej, niefundamentalnej, a więc w jakiejś mierze i pod pewnym względem rozwiązywalnej? Mówiąc konkretniej, czy pomiędzy logiką ekonomiczną systemu gospodarki rynkowej, jej „funkcjonalnością racjonalną”, czy „racjonalnością instrumentalną” i dalej - między tzw. interesem strategicznym firm, ich nieuchronną walką konkurencyjną, tak częstym „oświeconym egoizmem biznesmenów”, ich pierwszoplanowym nastawieniem na zysk i opłacalność itp. - a elementarnymi wartościami i normami etycznymi, zachodzi opozycja mająca cechy nierozwiązywalnej antynomii, czy jedynie poważnej, ale poddającej się choćby częściowemu rozwiązywaniu sprzeczności? Przy próbie odpowiedzi na to kluczowe dla etyki kapitalizmu pytanie, mające decydujące znaczenie dla podstaw formułującej się dyscypliny etycznej, trzeba - jak się wydaje — wznieść się ponad dotychczasowe stereotypy myślowe o kapitalizmie. W szczególności zaś zerwać należy zarówno z mitem totalnie niemoralnego czy - w lepszym razie - amoralnego kapitalizmu, jak i z utopią jego strukturalnej, immanentnie w nim tkwiącej etyczności i humanitarności. Gruntownej też rewizji i krytycznych analiz wymagają orientacje pośrednie, lokujące się pomiędzy mitem a utopią (w powyższym rozumieniu tych pojęć), a w konsekwencji poszukujące jakiegoś *modus vivendi* między całkowitym moralistycznym potępieniem rozważanego tu systemu ekonomiczno-społecznego a jego tendencyjną moralizatorską apologią; orientacje zmierzające do wyważonej i niejednostronnej jego oceny z punktu widzenia kryteriów etycznych.

Nie wnikając głębiej w tę trudną i złożoną kwestię; kwestię urastającą do głównego problemu i zadania naczelnego etyki kapitalizmu i szeroko pojętej etyki biznesu, sformułujemy w nawiązaniu do niej kilka uwag ogólniejszych o etyczności czy nieetyczności współczesnego kapitalizmu i głównych zadań etyki biznesu w epoce ponowoczesności.

Oto one:

1. Biznes współczesny we wszystkich prawnie i społecznie usankcjonowanych odmianach bezspornie i pilnie „potrzebuje etyki”; bardziej niż kie-

dykolwiek w przeszłości potrzebuje gruntownego, wielostronnego i trwalego uetycznienia zasad i reguł swego działania oraz relacji międzyludzkich rozgrywających się w jego strukturach i poza nimi. Jest to jeden z podstawowych i niezbywalnych warunków jego długofalowej efektywności ekonomicznej i także pozaekonomicznego sukcesu. Co więcej - jest to jeden z koniecznych warunków jego utrzymania się w dłuższej perspektywie czasu oraz przetrwania całego systemu gospodarki wolnorynkowej.

Z drugiej wszakże strony nader aktualnym staje się pytanie o stopień otwartości na wymogi etyki owej dominującej we współczesnym świecie i w dużej mierze o nim stanowiącej formy aktywności człowieka. Jest to przede wszystkim pytanie o to, czy możliwości tego otwarcia są na tyle duże, żeby ten tak konieczny i o tak zasadniczych następstwach proces mógł się w dostatecznym wymiarze urzeczywistnić, by nie pozostał on nazbyt selektywnym i powierzchownym, deklaratywnym i życzeniowym, a więc nieudanym i nieskutecznym przedsięwzięciem - z wszystkimi negatywnymi skutkami tego niespełnienia.

2. Jak to wielokrotnie podkreślaliśmy, kapitalizm nie podlega jednoznacznej ocenie etycznej: nie jest on (i chyba nigdy nie był) bez reszty systemem niemoralnym czy też amoralnym, ale także nie jest (i zapewne nigdy nie był) systemem wystarczająco moralnym i etycznie chwalebnym. Natomiast jest (i zawsze pewnie był) moralnie niejednoznaczną strukturą ekonomiczno-społeczną: opierał się głównie i z konieczności (i opiera się nadal) na wartościach i zasadach pozaetycznych (ekonomicznych, pragmatycznych, instrumentalnych itp.), a nierzadko też na założeniach i regułach ewidentnie niemoralnych lub moralnie indyferentnych. Łatwo wskazać w jego strukturze na takie segmenty i mechanizmy, w których nie ma (i nigdy nie było, z natury rzeczy być nie mogło) miejsca na treści moralne (prymat dążności do zysku i opłacalności nad wszelkimi innymi nastawieniami, bezwzględna i bezpardonowa konkurencja, eksploatacja najemnej siły roboczej, fetyszyzacja bogactwa, majątku, pieniądza; różne formy uprzedmiotowienia pracobiorcy, ograniczenia jego podmiotowości i tożsamości, poniżanie godności itp.).

3. Niejednoznaczność etyczna omawianego systemu jest jednak relatywna i w swej wewnętrznej proporcjonalności (stosunek zakresu sfery moralnej do niemoralnej lub amoralnej) zmienna i zależna od kontekstu historycznego, cywilizacyjnego, kulturowego, obyczajowego, personalnego itp. Uprawnione jest zatem pytanie nie tylko o możliwość poszerzenia sfery moralnej (sfery obowiązywania i przestrzegania podstawowych

wartości i zasad etycznych) we współczesnym biznesie (zwłaszcza biznesie krajów rozwiniętych, tzw. Północy), oczekiwanego zawężenia w nim sfery niemoralnej lub amoralnej i o możliwość ustalenia bezpiecznej dla globalnego biznesu i związanej z nim cywilizacji granicy pomiędzy obydwoma integralnie i chyba trwale z nim związanymi sferami. (Kapitalizm z istoty swej nie może stać się systemem zupełnie moralnym, ale równocześnie nie może, jeśli chce przetrwać, zbyt marginalizować sfery moralności i nie doceniać coraz większego jej w nim i poza nim znaczenia). Właściwie i odważnie określony oraz z odwagą i śmiałością przeprowadzony kompromis między, ogólnie mówiąc, moralnością a niemoralnością (amoralnością) stanowić prawdopodobnie będzie o przyszłości biznesu i przyszłości cywilizowanej ludzkości w ogóle.

Sytuacja ta stawia, rzecz jasna, nowe i trudne zadania przed etyką biznesu: w wielu przypadkach wymaga ona od niej radykalnej zmiany dotychczasowego nastawienia i ukierunkowania, przede wszystkim zaś pogłębienia zaprogramowanej roli i funkcji. Nie może ona, jak to we wczesnym okresie jej kształtowania dość często bywało, ograniczać się jedynie do krytyki systemu wolnorynkowego ani też do skłaniania się, jak to obecnie nierzadko ma miejsce, do tendencji apologetycznych czy bezkrytycznej obrony tego systemu. Nie mogą w niej dominować, co ciągle jeszcze w wielu opracowaniach z tej specjalizacji etycznej daje się zauważyć, szlachetne, ale nie dość realistyczne nastawienia postulatywne i normatywne, polegające na próbie uproszczonego wnoszenia z zewnątrz, na zasadzie pewnej misyjności i moralizatorstwa, w świat biznesu określonych wartości i norm etycznych.

Nie odstępując od właściwie pojmowanych, z wyczuciem i rozumieniem specyfiki dziedziny biznesu, funkcji normatywnych i wychowawczych, etyka biznesu winna być rozwijana, przede wszystkim jako specjalizacja teoretyczna i badawcza i podejmować wielkie, fundamentalne, dotąd naukowo należycie nieprzebadane i w większości nierozwiązane problemy. Stać się ona w pierwszym rzędzie winna dyscypliną teoretyczną i badawczą. Jako taka powinna odpowiadać na najbardziej zasadnicze, a ciągle pozostające bez jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi, pytania mające rozstrzygające znaczenie dla refleksji etycznej nad systemem wolnorynkowym i biznesem w epoce przyspieszonej globalizacji.

## VI

Na szeroką listę tych pytań wpisać można nie tylko te, które wcześniej udało się nam sformułować, ale także dalsze: m.in. jaka jest możliwość w strukturze współczesnego biznesu sytuowania i poszerzenia sfery moralności w sąsiedztwie immanentnie w nim tkwiącej sfery niemoralności (amoralności) i jaka jest granica niezbędnego minimum tego poszerzenia ze względu na warunki przetrwania i bezpiecznego rozwoju systemu gospodarki wolnorynkowej i podstawowych gałęzi działań gospodarczych podejmowanych w jego ramach? Nasuwają się też pytania bardziej fundamentalne. Oto zestaw podany przez jednego z czołowych amerykańskich etyków biznesu:

Czy prywatne prawa własności są pierwotne, w jakimś sensie poprzedzające umowę społeczną (jak wcześniej dowodził John Locke, a ostatnio Robert Nozick), czy też są tylko jednym ze składników rynku wyobrażonego jako teren skomplikowanej praktyki społecznej? Czy jest on najbardziej skutecznym sposobem dystrybucji dóbr i usług? Czy system wolnego rynku jest „uczciwy”? Czy poświęca dostateczną uwagę przypadkom skrajnego ubóstwa (gdzie rzetelna wymiana w ogóle nie wchodzi w grę)? Czy poświęca dostateczną uwagę zasługom tam, gdzie cnoty nie ceni się aż tak bardzo, by ją nagradzać? Jaki jest uzasadniony, a jaki nieuzasadniony wpływ rządu na życie gospodarcze i jaką rolę odgrywają ustawy rządowe<sup>24</sup>.

Etyka biznesu ma zresztą za zadanie, wspólnie z innymi naukami, nie tylko naukowe wypracowywanie odpowiedzi na te pytania, ale musi się też uporać z wieloma innymi kwestiami teoretycznymi i etycznymi. Z jednej strony chodzi tu o kwestie skrajnie postawione, ale mające wielu zwolenników, z drugiej — o kwestie w wyważony i umiarkowany sposób wyrażane, lecz jednak nie dla wszystkich ludzi z kręgu biznesu i spoza jego obszaru dostatecznie jasne.

Wszystko to zaś ma ogromne znaczenie nie tylko dla perspektyw tożsamości moralnej człowieka doby późnej nowoczesności, ale dla przetrwania cywilizacji, w której ta tożsamość się kształtuje i staje się coraz bardziej zagrożona.

<sup>24</sup> R. C. Solomon, *Etyka biznesu*, w: *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), red. naukowa wydania polskiego J. Górnicka, Warszawa 2000, s. 406-407.

ROZDZIAŁ SZESNASTY

---

CYWILIZACJA I TOŻSAMOŚĆ LUDZKA  
W ZAGROŻENIU?

Podajemy tu temat, który prawdopodobnie nikogo nie zaskakuje. O zagrożeniu współczesnej cywilizacji w powiązaniu z procesami globalizacji, zwłaszcza globalizacji ekonomicznej, pisze i rozważa się wszak coraz częściej, a nawet obserwuje się w różnych rejonach świata liczne symptomy tego zjawiska. Dociera do nas coraz więcej różnorodnych informacji, doniesień i sygnałów na ten temat: od gruntownych rozpraw i opracowań, zawierających chłodne, naukowo zobiektywizowane opisy i analizy mnóstwa faktów mających owo zagrożenie potwierdzać, do różnych „gorących”, ideowo i humanistycznie zaangażowanych raportów, diagnoz i opracowań, bijących już na alarm i ogłaszających poważne ostrzeżenia.

Naszych rozważań nie poprowadzimy jednak utartym torem przez te dwa odmienne gatunki piśmiennictwa i medialnego przekazu dotyczącego interesującego nas tu zagadnienia, tzn. ani nie będziemy ograniczać się do relacjonowania i opisu mniej lub bardziej znanych faktów (są one przedmiotem licznych i dostępnych publikacji), ani też do doraźnego opiniowania dokumentów alarmistycznych i ostrzegawczych (zadanie to pozostawimy raczej ideologom, publicystom czy futurologom). Wybierzemy natomiast drogę pośrednią. Podejmiemy mianowicie próbę komentarza kilku z ważniejszych, najbardziej symptomatycznych faktów z dziedziny współczesnej globalizacji oraz krytycznego odniesienia się do niektórych z bardziej wiarygodnych przestróg i ostrzeżeń dotyczących zagrożeń cywilizacyjnych. W szczególności zaś skupimy się na problemie etycznym globalizacji ekonomicznej; na problematyce stosunkowo rzadko i poza nielicznymi wyjątkami nie dość gruntownie podejmowanej w literaturze interesującego nas zagadnienia. W

związku z tym badawczo dotąd marginalizowanym, a poznawczo ewidentnie zaniedbanym problemem postawimy kilka pytań i spróbujemy udzielić na nie wstępnych odpowiedzi.

Oto one:

- jakie rodzaje przemian w sferze moralnej i etycznej pociąga za sobą globalizacja i jak są one głębokie?

- jaki jest stopień i zakres współzależności globalizacji w jej głównych wymiarach (technologicznym, ekonomicznym, informatycznym, społecznym, politycznym, kulturowym) od czynników etycznych (wartości, zasad, systemów normatywach, itp.)?

I pytania najważniejsze:

- jakie są główne sprzeczności, napięcia i konflikty moralne procesu globalizacji ekonomicznej, politycznej i kulturowej?

- jak wpływają one na zagrożenia cywilizacyjne?

Zanim podejmiemy próbę odpowiedzi, zwróćmy uwagę na zjawisko związane ze społeczną świadomością i powszednim odnoszeniem się większości ludzi do podniesionych problemów. Otóż na ogół nie zdają oni sobie sprawy z niebezpieczeństwa, z możliwości realnej katastrofy. Świadomość przybliżającego się w szybkim tempie ogromu totalnego zagrożenia dociera tylko do nielicznych. Zdecydowana większość żyje w niepełnej świadomości albo też skazana jest na wybiórczą wiedzę o tym procesie prezentowaną przez media, na ogół nieprzygotowane do informowania o tych tematach.

Tymczasem gromadząca się niemal lawinowo skala zjawisk i procesów poraża i przeraża swoją wymową uważnych obserwatorów i analityków. Porównywanie ewentualnych perspektywicznych skutków do nowej Apokalipsy lub przysłowiowego miecza Damoklesa wiszącego nad ludzkością wcale nie wydaje się być przesadne i bezprzedmiotowe.

## 11

Globalizacja jest już obecnie - jak pisaliśmy o tym w poprzednich rozdziałach - procesem bardzo rozległym i złożonym. Obejmuje określone przemiany o charakterze ekonomicznym, społecznym technologicznym, informatycznym, politycznym, kulturowym, mentalnym, obyczajowym, moralnym, edukacyjnym itp.

Rdzeniem [...] zespołu procesów, które tworzą jeden wspólny świat, które prowadzą do zniesienia granic dla przepływu dóbr, usług, idei, wzorów życia, kon-

sumpcji itp., są przemiany ekonomiczne, wsparte bezpośrednio przyśpieszonym postępem technologicznym i informatycznym<sup>1</sup>.

Ów rdzenny współczynnik procesu globalizacji polega na „[...] tworzeniu jednego światowego rynku typu kapitalistycznego” czy na „ograniczaniu barier dla rynkowego mechanizmu alokacji kapitału ponad granicami”<sup>2</sup>. Jego miejsce i rola w procesie globalizacji jest pierwszoplanowa i dominująca. Wpływa on rozstrzygająco na tempo i charakter pozostałych przemian, tzn. pozaekonomicznych składników i wymiarów omawianego procesu. Co więcej, te ostatnie są zawsze jego integralnym, choć „innopostaciowym” przejawem i skutkiem. Globalizacja jest zatem zawsze określoną całościową przemianą o charakterze ekonomicznym i pozaekonomicznym: to, co ekonomiczne jest w niej nierozdzielne od tego, co nieekonomiczne; i odwrotnie — to, co nieekonomiczne jest w niej nieodrywalne od tego, co ekonomiczne; wszystkie składniki tej całościowej przemiany są wielorako współzależne i powiązane. Wszystkie też mają określone miejsce w całościowej i dynamicznej strukturze, i wszystkie spełniają w niej ważną, aczkolwiek niejednakową rolę. Z epistemologicznego punktu widzenia da się stwierdzić, że wszystkie one wyjaśniają i „tłumaczają” całość, do której przynależą, a całość wyjaśnia i „tłumaczy” poszczególne z nich<sup>3</sup>.

W tym miejscu interesuje nas głównie pozycja i rola w procesie globalizacji składnika etycznego oraz jego powiązania z problemem zagrożeń cywilizacyjnych.

Ten zawężony aspekt procesu globalizacji rozpatrywać można z wielu punktów widzenia: zarówno ze względu na wpływ różnych czynników procesu globalizacji, zwłaszcza czynnika ekonomicznego, politycznego i medialnego, na zastane w różnych rejonach świata, w różnych ludzkich społecznościach i kulturach, porządku wartości, norm i ocen etycznych oraz na żywotne w nich postawy i zachowania moralne, czyli na różne lokalne kultury moralne i style życia; jak i ze względu na odniesienia etyczne i wartościująco-aksjologiczne skutków i rezultatów procesu globalizacji<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> R. Robertson, *Globalizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 241.

<sup>2</sup> Por. G. Kołodko, *Globalizacja a perspektywy rozwoju krajów posocjalistycznych*, Warszawa 2001.

<sup>3</sup> Por. M. McLuhan, *Wybór pism*, Warszawa 1975; M. S. Szczepański, *System światowy: między globalizmem a lokalizmem*, „Przegląd Socjologiczny” 1992, t. XLI; *Filozofia wolnego rynku*, M. Kumiński (wstęp i wybór), Kraków 1994; A. Zaorska, *Ku globalizacji*, dz. cyt.

<sup>4</sup> Por. H. P. Martin, H. Szumann, *Pułapka globalizacji*, dz. cyt.



Innym możliwym punktem widzenia jest zawrócenie uwagi na możliwości, sposoby i efekty oddziaływania etycznego na współczesne procesy globalizacyjne; oddziaływania rozpatrywanego pod kątem pomniejszania, oddalania czy zatamowania tkwiących w nich cywilizacyjnych zagrożeń.

Rozpatrzmy temat w skrócie, uwzględniając wymienione powyżej punkty.

Zacznijmy od pierwszego, tzn. wpływu globalizacji na lokalne systemy wartości i kultury moralne. Jest on ogólnie rzecz biorąc - jak szerzej była o tym mowa wcześniej — niejednoznaczny: zarówno pozytywny, jak i negatywny. Ten drugi jednak przeważa. Pozytywny wpływ wyraża się m.in. na ogół w korzystnej dla kształtowania interkulturowych stosunków międzyludzkich pewnej uniwersalizacji wartości etycznych, reguł obyczajowych, wzorów i stylów życia oraz ich - by tak rzec - cywilizacyjnej racjonalizacji, przy jednoczesnej, wszakże dość silnej, tendencji przeciwstawnej, a mianowicie do ich pluralizacji oraz do wykonturowywania własnej lokalnej tożsamości i swoistości<sup>3</sup>.

Wpływ negatywny jest szczególnie wielki i destrukcyjny i - oczywiście — nie równoważy wpływu pozytywnego. W całościowym efekcie generuje, poszerza i pogłębia kryzys moralny sporej części ludzkości. Wiąże się on z szerszym i szczególnie niepokojącym zjawiskiem, a mianowicie z kryzysem wyższej duchowości człowieka i humanistycznych standardów jego życia. Wyraża się to m.in. w obniżaniu wrażliwości moralnej coraz szerszych kręgów wspólnoty ludzkiej; w wypieraniu z jej życia i marginalizacji wartości moralnych i kulturowych; w eskalacji zachowań niemoralnych i niekulturalnych; w ignorowaniu, a nawet w świadomym kwestionowaniu wszelkich wartości wyższych i tzw. kultury wysokiej; w zaburzaniu i odrzucaniu klasycznej hierarchii wartości; w coraz częstszym mieszanu wartości instrumentalnych (np. pieniądza, bogactwa, zysku itp.) z wartościami autotelicznymi, docelowymi (anarchizm aksjologiczny); w monopolizacji wartości rynkowych; w erozji standardów etycznych w gospodarce, w „etycznym pesymizmie naukowym”; w tym, że - jak to skrótowo wyraził Denis de Rougemont - „(...) kategoryczny imperatyw zysku zastąpił kategoryczny impera-

---

<sup>3</sup> Por. M. Michalik, *Cywilizacja globalna i jej sprzeczności*, „Myśl Socjaldemokratyczna: Kwartalnik Teoretyczno-Programowy” 2002, rok XII, nr 2 (44), s. 49—59; M. Ślęboda, *Zjawisko globalizacji kulturowej w Europie i jej wpływ na kształtowanie się wzorców konsumpcji w Polsce*, w: *Integracja europejska a rynek*, „Prace Naukowe Profesjonalnej Szkoły Biznesu - Szkoły Wyższej w Krakowie” 1999, nr 4-5, s. 122-131.

tyw Kanta”; i wreszcie w tym — jak to z kolei ujmuje za Z. Baumanem jeden z polskich autorów - że:

Proces globalizacji cywilizacji nie tylko nie tworzy [...] ani też nie chroni wartości moralnych - lecz stale generuje moralną tępotę i brak wrażliwości ludzkiej<sup>6</sup>.

Rodzi kruchość panujących układów, związków, porządków. Przekształca świat w jedno wielkie targowisko, wyzbyte wartości i głębszych idei<sup>7</sup>.

Są to już symptomy - jak diagnozują niektórzy badacze - poszerzającej się patologii człowieczeństwa czy „zaburzeń w byciu człowieka”, której przejawem jest m.in. atrofia sfery uczuciowej, przerost orientacji wąsko pragmatycznej i utylitarystycznej, monopolizacja wartości rynkowych, określanie i ocenianie człowieka przede wszystkim przez partycypację w sferze posiadania, a dopiero później — i to nie zawsze — w sferze istnienia oraz archaiczne sposoby rozwiązywania konfliktów międzyludzkich i międzynarodowych (siła, przemoc, wojna, zagłada)<sup>8</sup>.

# 111

Naszkicowany wyżej kryzys moralny, i szerzej kryzys duchowości ludzkiej, kryzys człowieczeństwa, postrzegany jako skutek przemian globalizacyjnych, podlega - jak wszystkie inne zjawiska cywilizacyjne, społeczne i kulturowe - określonej ocenie etycznej. Jest ona oczywiście negatywna. Ocenie etycznej podlegają też wszystkie inne składniki strukturalne interesującego nas tu procesu, zwłaszcza społeczne i ekologiczne. Większość z nich uzyskuje nie tylko negatywną ocenę etyczną, ale wywołuje głęboką konsternację i zawstydzenie. Oto wybrane — wcześniej przez nas omówione — procesy wzbudzające tego rodzaju reakcje:

- powiększanie się polaryzacji między bogatą i stale bogacącą się Północą a ubogim i nieprzerwanie zubożającym się Południem oraz - i to już we wszystkich krajach, także Północy - między bogatymi a biednymi;
- wzrastająca ekonomiczna, cywilizacyjna i kulturowa marginalizacja ubogich ludzi i całych narodów;
- wzrost niesprawiedliwości społecznej, głodu, ubóstwa, wyzysku, bezrobocia, analfabetyzmu, nędzy, chorób, cierpienia, śmiertelności;

<sup>6</sup> Podaję za: M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt., s. 142.

<sup>7</sup> M. Michalik, dz. cyt., s. 57.

<sup>8</sup> Tamże.

- wypieranie z obiegu ekonomicznego lokalnych gospodarek i rynków;
- dewastacja środowiska naturalnego w wielu rejonach świata, transfer do regionów o niższych standardach ekonomicznych tzw. brudnych technologii, niezabezpieczenie dla ponad pół miliarda ludzi dostępu do pitnej wody, nieuchronienie milionów dzieci przed przedwczesną śmiercią z powodu braku podstawowych leków lub przed degradacją w rozwoju ze względu na brak zabezpieczenia materialnego i edukacyjnego;
- utrzymywanie się w stosunkach międzyludzkich i międzynarodowych różnych przejawów przemocy, gwałtu, wrogości, nienawiści, terroru, nietolerancji, fanatyzmu;
- rozwój międzynarodowych i lokalnych organizacji przestępczych, mafijnych i terrorystycznych, handel bronią, narkotykami i „żywym towarem”, niedostateczne blokowanie transferu „brudnych pieniędzy” itp.;
- gromadzenie coraz gorzej kontrolowanej i zabezpieczanej broni masowej zagłady;
- podporządkowanie sobie przez największe korporacje finansowe głównych ośrodków medialnych, a nawet, w pewnej mierze, strategii politycznej supermocarstwa (kontrola przepływu informacji, odpowiednie jej kształtowanie, wpływ na politykę światową itp.).

Przytoczone tu ponownie fakty to, mówiąc obrazowo, ciemna i złowieszcza strona procesu globalizacji. Przesłania ona zdecydowanie jej jaśniejszy i bardziej optymistyczny wizerunek. Uzyskuje ona negatywną ocenę w budzącej się z przejściowego i nierzadko tendencyjnie podtrzymywanego przez światowe media i systemy informacji swoistego uśpienia świadomości społecznej, a w postawach ludzi refleksyjnych i wrażliwych na dobro ogółu, dobro ludzkości — coraz szerszy i coraz bardziej zdecydowany odpór. Wy-mownym i najsilniejszym jego wyrazem jest rosnący międzynarodowy ruch antyglobalistyczny i alterglobalistyczny. Ruch skupiający nie tylko coraz liczniejsze ugrupowania lewicowe (przeważnie młodzieżowe), anarchistyczne, nacjonalistyczne i ekologiczne, ale spore już grono wybitnych intelektualistów (przeważnie z tzw. Trzeciego Świata); pisarzy, publicystów, naukowców, filozofów, a nawet ludzi biznesu (Robert Reich, Jeremy Rifkin, Benjamin R. Barber, Manuel Vázquez Montalbán, Lori Wallach, Octavio Lanni, Adolfo Pérez Esquivel, Fernando Savater, Ignacio Ramonet, George Soros i inni).

Nas interesuje jednak nie tyle ta naturalna, zasadna reakcja moralna, polityczna, humanistyczna, na złowrogi cień globalizacji ukazujący się przed oczyma ludzi „przebudzonych” tym stanem, co pewna głębsza filozoficzna

refleksja współczesnych intelektualistów nad światem. Aforystycznym wyrazem tej refleksji są stwierdzenia, że jest on paradoksalny, dziwny i bezwstydny. Wyrazem mniej obrazowym, a bardziej dyskursywnym, są zaś znane wypowiedzi o głębokim kryzysie duchowości cywilizacji zachodniej, o braku jej sensowności i odpowiednich fundamentów ideowych, o jej wyczerpaniu się i przejściowości, czy o „kresie epoki kapitalizmu” itp.

W związku z taką diagnozą poszukuje się dla niej różnych remediów i „pasów bezpieczeństwa” (będzie o nich mowa w dalszej części tych rozważań) oraz stawia pytania o jej przyszłość i nowy bezpieczniejszy kształt.

Spośród charakterystycznych i godnych uwagi wypowiedzi ukazujących całą powagę, a nawet dramatyzm zaistniałej sytuacji oraz stawiających stosowne pytania, przytoczmy refleksje byłego prezydenta Vaclava Havla oraz słowa papieża Jana Pawła II. Wypowiedzi te są zadziwiająco zbieżne w swej diagnozie, choć z natury rzeczy implikują rozbieżne wnioski praktyczne.

Mówi V. Havel:

[...] czy nie nadszedł czas na to, by polityczna Europa naprawdę poważnie zastanowiła się nad cywilizacją jako całością i próbowała wyzwolić się z jej ślepego, bezwładnego ruchu. Czy istotnie mechaniczny i bezduszny wzrost ilościowy wszystkiego gwarantuje również bardziej sensowne życie?

I postulatu:

Nie ścigać się w liczbie wyprodukowanych i sprzedanych samochodów, pralek lub horrorów filmowych<sup>9</sup>.

Jan Paweł II zwracał się do ludzi młodych:

Pytanie, jakie się wyłania, jest dramatyczne: na jakich fundamentach musimy budować nową historyczną epokę, wyłaniającą się z wielkich transformacji XX w.? Czy wystarczy polegać na trwającej teraz rewolucji technologicznej, która wydaje się kierować jedynie kryteriami produktywności i skuteczności, bez odniesienia do duchowych wymiarów jednostki lub do jakichkolwiek powszechnie podzielanych wartości etycznych? Czy należy się zadowalać prowizorycznymi odpowiedziami na ostateczne pytania i oddać życie na pastwę impulsów instynktu, krótkotrwałych odczuć lub przemijających mód<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> V. Havel, *Zatrzymajmy karuzelę*, „Gazeta Wyborcza”, 8-9 czerwca 2002, s. 8-9.

<sup>10</sup> Por. H. Promieńska, *Trzy modele diagnostyki i terapii zaburzeń cywilizacyjnych i moralnych ludzkości*, w: *Wyzwania moralne XXI wieku*, dz. cyt., s. 21—34; A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt., s. 78.

Na te i podobne pytania udzielane są różne odpowiedzi, ale nikt z ludzi zatroskanych o przyszłość naszej cywilizacji nie kwestionuje ich zasadności i palącej aktualności.

Jedni — jak papież — poszukują i skłaniają innych do dających nadzieję poszukiwań na drodze odrodzenia religijnego i duchowego współczesnego człowieka. Inni zaś — jak V. Havel — na drodze radykalnej zmiany polityki globalnej, strategii ekonomicznej przodujących w świecie państw i refleksji nad „techniczną cywilizacją planetarną” w ogóle. Jeszcze inni - w zasadniczej zmianie neoliberalnego wolnorynkowego systemu ekonomicznego (kapitalizmu), a nawet w przekształceniu go w zgoła odmienny, alternatywny system ekonomiczny<sup>11</sup>. Są i tacy — i oni zdają się przeważać — którzy uważają, że na razie żadnej gotowej recepty na rozwiązanie naczelnego problemu naszej cywilizacji, czyli problemu jej przetrwania, a wraz z nią przetrwania ludzkości, nie ma. Być może jednak dałoby się coś zrobić na drodze „burzy mózgów”, czyli śmiałego, wręcz rewolucyjnego wysiłku intelektualnego wybitnych ekonomistów, socjologów, filozofów, etyków, a także odpowiedzialnych polityków, przywódców religijnych i mężów stanu<sup>12</sup>.

Nie brakuje jednak takich intelektualistów i ludzi praktyki, którzy dotknięci pesymizmem i niewiarą uważają, że sprawa została już przesądzona, czyli, że cywilizacja techniczna i wolnorynkowa utraciła swoją szansę, a punkt zero dla niej, i być może dla całej ludzkości, jest nie tylko wyobrażalny, ale zupełnie realny<sup>13</sup>.

Kierunków namysłu intelektualnego, wysiłku zbiorowego, mającego zapobiec poważnym i wcale realnym zagrożeniom współczesnej cywilizacji i wytyczyć dla niej jakieś nowe perspektywy rozwojowe, winno być zapewne wiele - na miarę złożoności i trudności zaistniałej globalnej sytuacji. Prawdopodobnie większość z wyżej wymienionych kierunków, a więc i polityczny, i ekonomiczny, i ustrojowy, i ideowy i religijny, i moralny powinna być — jeśli wysiłek ma być skuteczny — brana pod uwagę także w praktyce wielokierunkowych działań konkretyzującego uwzględniania. Wiele danych empirycznych i przesłanek rozumowych wskazuje jednak na to, że prymat, spo-

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, Homilia, Światowy Dzień Młodzieży, 28 lipca 2002, za: „Trybuna”, nr 175 (3772), 29 lipca 2002.

<sup>12</sup> L. Pastusiak, *Zagrożenia cywilizacyjne na przełomie XX i XXI wieku*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt., s. 20.

<sup>13</sup> Por. m.in. A. Schaff, *Ani kapitalizm, ani socjalizm? Rozmowa z prof. A. Schaffem*, „Przegląd”, nr 32 (138) z 12 sierpnia 2002, s. 48-49; A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt.

śródm postulowanych dzisiaj kierunków niezbędnej tu aktywności, winien być przypisany kierunkowi najtrudniejszemu, niemal utopijnemu, tzn. kierunkowi, w którym osiągnąć by można nieodzowny zwrot czy nawet przełom mentalny, duchowy, moralny w kręgach elit, a następnie w szerokich rzeszach ludzkich. Inaczej mówiąc, kierunek, w którym osiągnąć by można radykalną zmianę świadomości i postaw decydentów i wpływowych funkcjonariuszy w newralgicznych sferach funkcjonowania cywilizacji naukowo-technicznej. Ten kierunek obrany na zmianę mentalną i zachowaniową człowieka jest w szerokim szlaku przemiany cywilizacyjnej pierwotny i najważniejszy, niezbywalny i konieczny; w nim największa szansa i nadzieja, bo właśnie on warunkuje resztę przemian. Jest to jednak kierunek, jak się rzekło, najtrudniejszy i prawie niewykonalny, mało realistyczny, czy wręcz utopijny. Czy zatem największa szansa i nadzieja jest tu w czymś nierealnym i utopijnym? Czy szansa i nadzieja związane są z nowym człowiekiem, którego natura z trudem albo wcale się nie zmienia? „Człowiek ma szansę przetrwania. Czy z tej szansy skorzysta - pyta polski politolog - zależy wyłącznie od niego, a nie od sił nadprzyrodzonych”<sup>14</sup>. Użyte w tym stwierdzeniu słowo „zależy” niczego jednak pewnego nie rokuje ani też prawdopodobnie niczego nie zamyka — pozostawia możliwość, co prawda otwartą, ale zarazem niepewną. Nachylone jest ono w swej intencjonalności na umiarkowany optymizm, a jednocześnie

— i chyba bardziej zdecydowanie — na pesymizm, gdyż pogląd, że wszystko wyłącznie zależy od człowieka, napawa, jak się zdaje, bardziej pesymizmem aniżeli optymizmem. Oprócz czynnego oporu nie zainteresowanych zmianami potężnych sił politycznych, finansowych, medialnych i znanej, historycznie aż nadto udokumentowanej oporności natury ludzkiej na hasła „odrodzenia” duchowego i moralnego, brakuje tu czegoś, bez czego oczekiwana zmiana ratunkowa może okazać się niemożliwa, a mianowicie, mówiąc ogólnie, „nowego światła” dla dalszego rozwoju cywilizacji, nowej jej ideologii, nowej filozofii globalnej, a nawet głębszej wiary w ten rozwój.

Znane zawiązki struktur teoretycznych i ideowych nie ukształtowały się jeszcze w rozwinięte i skuteczne narzędzia działania, czyli nadzieja na ich skuteczność opiera się w gruncie rzeczy na tym, czego tak naprawdę jeszcze nie ma. Wzrasta oczekiwanie na głębszą i całościową analizę i diagnozę stanu współczesnej cywilizacji (E. Fromm, P. Toynbee, F. Savater, Ryszard Kapuściński, Adam Schaff, Z. Bauman i inni tę analizę i diagnozę dopiero za-

<sup>14</sup> Por. M. Dobrosielski, *Wyzwanie XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, w: *Moralne wyzwania XXI wieku*, dz. cyt., s. 139-147.

początkowali) oraz na pogłębioną filozoficzną i ideologiczną wizję cywilizacji przyszłości. A to, co jest, i to, co dominuje, to przyspieszony rozwój cywilizacji w złym kierunku i rosnące siły wspomagające te globalne, źle sterowane zmiany. Może przesadnie, ale w sposób zasługujący na uwagę, wypowiada się na ich temat jeden z polskich filozofów:

Zmierzamy do zagłady, ponieważ idziemy w złym kierunku. Ocalić nas może „burza mózgów”, wskazująca inną drogę rozwoju i trafiająca racjonalnymi argumentami do miliardów ludzi, którzy zdrowym wysiłkiem mogą narzucić rządowi zmianę polityki [...]. Program zmiany kierunku, w którym zmierza ludzkość, może wydawać się utopijny. Wielkie korporacje mają dostatecznie wiele środków do dyspozycji, żeby program taki ośmieszyć i nie dopuścić do ograniczenia własnych zysków. Jest jednak rzeczą pewną, że idąc w dotychczasowym kierunku, nie tylko skazujemy miliony ludzi na śmierć z głodu i od bezsensownych działań wojennych, (które hałaśliwa propaganda zawsze potrafi usprawiedliwić), ale wszyscy po równi pochyłej staczymy się w przepaść i jeśli w porę nie zmienimy kierunku, wiek XXI będzie ostatnim stuleciem życia na Ziemi<sup>15</sup>.

#### IV

A jak przedstawia się sprawa głównie nas tu interesującego kierunku przemian, tzn. w etyce, życiu moralnym, tożsamości duchowej? Ogólnie rzecz biorąc, ma się ona podobnie, jak w omówionych wyżej dziedzinach.

Mamy tu do czynienia z wyraźnym i wzmagającym się poruszeniem moralnym, z nasilającą się w wielu społeczeństwach, zwłaszcza w ich intelektualnych i młodzieżowych kręgach, negatywną reakcją etyczną na różne przejawy zła, będącego ujemnym skutkiem procesu globalizacji i szeregu mechanizmów funkcjonowania cywilizacji opartej na wolnym rynku. Równocześnie spotykamy się z narastającą świadomością niezbędnych zmian w samej myśli etycznej, w kręgu jej wartości i zasad oraz w sferze poszukiwań możliwości lepszego jej dostosowania do nowej, bardzo trudnej i niemającej w dziejach ludzkości precedensów sytuacji.

W tym, co nazwaliśmy tu poruszeniem moralnym, chodzi głównie o wzmagającą się negatywną ocenę leżącą m.in. u podstaw ruchu antyglobalistycznego - najgorszego zła społecznego i moralnego wynikającego z najbardziej zawstydzającej, najgroźniejszej dla przyszłości świata cechy współ-

<sup>15</sup> A. Nowicki, *Zmiana kierunku rozwoju warunkiem przeżycia XXI wieku*, dz. cyt., s. 73, 81.

czesnej globalizacji, a mianowicie z powiązania jej, zwłaszcza w obszarach Trzeciego Świata, z neokolonializmem, wyrażającym się w mniej i bardziej zakamuflowanym, ale często bezwzględnym ekonomicznym, ekologicznym i pracowniczym eksploatowaniu krajów biednych i gospodarczo nierozwiniętych - z wszystkimi negatywnymi przejawami tego przypominającego prawa dżungli zjawiska: niszczeniem lokalnych gospodarek i rynków, rodzimych kultur i tradycji, tożsamości narodowych i kulturowych, ekspansją i dominacją jednej - z krajów rozwiniętych - transferowej kultury, obniżaniem zakresu i poziomu edukacji, rozległym analfabetyzmem, patologią społeczną, nędzą, głodem, epidemiami itp.

Przejawiającemu się w różnych formach organizacyjnych i typach działań politycznemu oporowi przeciw tym zjawiskom i ich źródłom towarzyszy coraz wyraźniej wspomniany wyżej opór moralny, rozlewająca się po świecie fala moralnego sprzeciwu oraz moralnej dezaprobaty. Wzmocnia ona i pogłębia tendencje antyglobalistyczne i alterglobalistyczne na świecie, a także zwiększa możliwość ich działania.

Teoretyczna orientacja etyczna związana z problemem globalizacji, a także zagrożenia cywilizacyjne są charakteryzowane głównie przez dwa stanowiska. Pierwsze z nich orzeka, że nie można przezwyciężyć albo przynajmniej osłabić negatywnej strony procesu globalizacji, a tym samym głównych zagrożeń cywilizacyjnych bez gruntownego etycznego wsparcia tego procesu i skutecznego moralnego jego regulowania. W tym celu - twierdzi się - należy ożywić, zrewaloryzować wartości i zasady klasycznego, etycznego dorobku człowieka i rozszerzyć sferę ich zastosowania poza zakres relacji międzyosobowych, a wprowadzić je w relacje między narodami, między poszczególnymi kulturami oraz w relację między człowiekiem a przyrodą. Wskazuje się przy tym na niektóre sposoby i możliwości urzeczywistnienia tego zadania (np. edukacyjne, medialne itp.)<sup>16</sup>

Drugie stanowisko uzasadnia pogląd, zgodnie z którym dla tej nader trudnej, acz niezbędnej próby uetycznienia globalizacji nie wystarczy już zastrzeżenie wartości i zasad klasycznej, tradycyjnej etyki (branych z różnych zastanych systemów etycznych), a niezbędna jest nowoczesna myśl etyczna, nowa etyka uniwersalna czy globalna, odpowiednio dostosowana do wymogów współczesności i świata globalnego.

<sup>16</sup> Por. H. Promieńska, *Trzy modele diagnostyki i terapii zaburzeń cywilizacyjnych i moralnych ludzkości*, dz. cyt., s. 34.



Dawniej wystarczał Dekalog jako drogowskaz naszego postępowania. W erze globalizmu [...] musimy jednak stworzyć etykę, która uświadomi nam ogrom naszej odpowiedzialności [...]¹⁷.

Współczesna technologia umożliwia ludzkie działania o tak olbrzymim przestrzenno-czasowym zasięgu i skutkach, że ramy tradycyjnej etyki są dla nich niewystarczające. Zmieniły się paradygmaty nie tylko nauki, lecz i ludzkiego działania, a tym samym i ludzkiej odpowiedzialności. Konieczne jest w związku z tym tworzenie nowych paradygmatów etyki. Konieczne jest dokonanie olbrzymiego kroku od etyki indywidualnej do etyki uniwersalnej, w szczególności zaś nadanie nowego znaczenia i wagi zasadzie odpowiedzialności¹⁸.

Odpowiedzialności za człowieka we współczesnym świecie, jego życie, tożsamość, bezpieczeństwo i przetrwanie, przyszłość i perspektywy rozwojowe. Ale nie tylko za człowieka, także za przyrodę, środowisko naturalne, porządek ekologiczny, ład społeczny i polityczny w świecie, dziedzictwo kulturowe, przyszłość oraz standard jakościowy kultury i cywilizacji. I to ma być płaszczyzną dla nowej tożsamości duchowej człowieka.

Potrzeba nowej etyki i nowej tożsamości duchowej człowieka znajduje pewien odzew w kręgach ludzi nauki, filozofii, twórców idei społecznych i etycznych. Tworzą oni jej zawiązki i wstępne konstrukcje w postaci pewnych odmian etyki globalnej i uniwersalistycznej, etyki kapitalizmu i działalności gospodarczej, etyki ekologicznej i bioetyki, etyki postmodernistycznej i ponowoczesnej¹⁹. Są to na ogół interesujące, inwencyjne i oryginalne, śmiałe i awangardowe wytwory współczesnej teoretycznej i normatywnej myśli etycznej, ale są one rozproszone, mało do siebie zbliżone, z trudem wpisujące się w jakiś wspólny mianownik oczekiwanego nowoczesnego systemu etycznego czy kilku systematów. A co gorsze — nie mają one, jak dotąd, większego przebiccia do szerszej świadomości społecznej i do umysłów elit świata współczesnego, a więc ich rola i oddziaływanie pozytywne na przemiany globali-

¹⁷ M. Dónhoff, *Zivilisiert den Kapitalismus*, Stuttgart 1997, s. 119, cyt. za: M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 145.

¹⁸ M. Dobrosielski, *Wyzwania XXI wieku a etyczna zasada odpowiedzialności*, dz. cyt., s. 145.

¹⁹ Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; M. Dónhoff, *Zivilisiert den Kapitalismus*, dz. cyt.; E. Fromm, *Mieć czy być?*, Warszawa 1989; M. Cozzoli, *Rozwój i etyka w obliczu Trzeciego Tysiąclecia*, „Społeczeństwo” 1998; nr 4; *Etyka kapitalizmu*, dz. cyt.; B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, dz. cyt.; *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), dz. cyt.; Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1992; tenże: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., zob. też inne prace tego autora.

zacyjne i cywilizacyjne jest raczej nikła. Funkcjonują bardziej poprzez hasła, idee kierunkowe i ostrzeżenia, mniej zaś poprzez wypracowane reguły i prawa praktycznego działania oraz efekty rzeczywistej zmiany zastanej rzeczywistości cywilizacyjnej oraz tożsamości duchowej i kulturowej człowieka.

## V

Podjęty przez nas temat, tzn. zagadnienie zagrożeń cywilizacyjnych oraz tożsamości duchowej współczesnego człowieka, ich źródeł i przyczyn, głównych zależności, zwłaszcza od procesu globalizacji oraz roli i skuteczności zasadniczych czynników, w tym etycznych, w przeciwdziałaniu tym zagrożeniom, nasuwa zasadnicze pytanie. Pytanie o to, czy podążanie naszej cywilizacji w złym - jak dość często się sądzi - a właściwie ku katastrofie jest do powstrzymania, czy nie jest ono uwikłane w niemożliwe do rozwiązania i pokonania immanentne trudności i sprzeczności? Nie ma na to jednoznacznej odpowiedzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że występują tu poważne przeszkody i prawie nierozwiązywalne sprzeczności. Wskażmy przykładowo choćby na niektóre z nich, wybrane zarówno z szerszego, kompleksowego pola działania, jak i z pola węższego, etycznego. Na pierwszym z nich chodzi m.in. o to, żeby w porę przekształcić typ, charakter współczesnej globalizacji - jej neoliberalistyczne reguły i zasady, bezduszne i bezwzględne prawa i wymogi wolnego światowego rynku, jawne bądź utajone powiązania z neokolonializmem i drapieżnie komercyjnym stosunkiem wielkich korporacji finansowych wobec świata, który mimo wszystko „nie jest na sprzedaż”. Przekształcenie jej w porę w proces bardziej ludzki, uspołeczniony, ekologiczny, nierządzący się wyłącznie zasadą maksymalizacji zysku i obniżania kosztów przedsiębiorczości, ale także zasadami społecznymi, kulturowymi i etycznymi, uwzględniający różnorodność dziedziny tożsamości ludzkiej.

Tymczasem jednak nastawienia na pożądaną zmianę w kręgach polityków krajów gospodarczo rozwiniętych i przedstawicieli wielkiego biznesu są raczej słabe i niezdecydowane, a poglądy rozbieżne i horyzontalnie zacieśnione. Praktyka działania na rzecz zmiany jest zaś zbyt wolna i ograniczona, mało zasobna w środki i narzędzia skutecznego działania. W istocie rzeczy jest bezsilna i chyba nie dość umotywowana wobec ogromu stojących przed nią zadań. Dotyczy to zwłaszcza praktyki politycznej. Jeden z polskich politologów pisze:

Praktyka polityczna nadal pozostaje daleko w tyle za myślą intelektualną i alarmistycznymi głosami ekspertów. Akcje ratunkowe mają jak dotąd ograniczony charakter. Ograniczony w sensie przeznaczonych na ten cel środków i ograniczony w sensie zasięgu geograficznego<sup>20</sup>.

Jeśli dodać do tego pewną niemoc instrumentalną i intelektualną aktualnych moderatorów tej aktywności, to uprawnione będzie pytanie o możliwości tych zmian w globalnym wymiarze i odpowiednio bezpiecznym czasie. A czynnik czasu jest tu niezmiernie ważny. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że:

Każdy dzień zwłoki z globalnymi zagrożeniami pogłębia skalę zagrożeń, rodzi nowe problemy i osłabia tym samym szansę uporania się z nimi [...] Każdy dzień, każdy rok jest dniem i rokiem zmarnowanej szansy<sup>21</sup>.

Kolejna podstawowa i trudna do rozwiązania sprzeczność spoza etycznego wymiaru procesu globalizacji polega, w pewnym uproszczeniu, na tym, że globalnej ekspansji i dominacji coraz bardziej rozbudowującego się i modernizującego ekonomicznego systemu gospodarki wolnorynkowej nie towarzyszy rozwój wyższej kultury duchowej, wyższej duchowości kreowanej na miarę wymogów nowych czasów oraz brakuje pogłębionej samowiedzy globalnie pojmowanej współczesności; samowiedzy zasilanej m.in. nowymi perspektywami myślenia filozoficznego, humanistycznego, aksjologicznego, pedagogicznego itp. Mówiąc inaczej - rozwijana w duchu neoliberalizmu globalizacja nie ma w zasadzie do zaoferowania milionom ludzi na świecie, do których dociera i których gospodarczo anektuje, nic z głębszej perspektywicznej kultury, nic - lub prawie nic - z kręgu wyższych wartości i pociągających ich ideałów, prawie nic z dziedziny głębszych sensów i celów egzystencjalnych. Nic z tego, co by i ją samą poważnie legitymizowało i w dłuższej perspektywie rozwoju ludzkości osadzało. Przeciwnie, procesowi temu towarzyszy ekspansja kultury ukształtowanej w typie cywilizacji w perspektywach swych zaciemnionej, cywilizacji przemysłowo-technicznej, głównie w jej amerykańskiej odmianie, z dominantą kultury masowej, wartości użytkowych i konsumpcyjnych. Kultura ta, mimo silnych oddziaływań na społeczność z innych kręgów cywilizacyjnych i wzmagającej się na nie presji, nie jest w stanie stać się zasadniczą i akceptowaną alternatywą dla tradycyjnych kultur (np. dla kultury islamskiej, konfucjańskiej, latynoamerykańskiej, hin-

<sup>20</sup> L. Pastusiak, *Zagrożenia cywilizacyjne na przełomie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 19.

<sup>21</sup> Tamże, s. 19- 20.

duskiej czy słowiańsko-prawosławnej) i dla różnych oryginalnych i bogatych, narodowych i kulturowych tożsamości. Prowadzi raczej do napięć i konfrontacji kultur i niszczenia odmiennych tożsamości. Nie jest ona w stanie stworzyć kreatywnego przesłania dla nowej duchowości i nowych standardów życia, dla wyższych wartości, bez których pozytywne przemiany cywilizacyjne i redukcje zagrożeń cywilizacyjnych są po prostu niemożliwe.

Powstaje więc pytanie, czy na przekór konfrontacji kultur i tożsamości kulturowych, zapowiadanych przez Samuela P. Huntingtona i innych autorów, jest możliwa do wykreowania, w kontekście cywilizacji świata zachodniego, kultura bardziej uniwersalna i zarazem nieskrępowanie pluralistyczna, mogąca duchowo ludzkość usatysfakcjonować i pogodzić? I czy można przy próbie odpowiedzi być optymistą?

Na te pytania nie ma jeszcze — jak stwierdziliśmy to już wcześniej — pełnej i jednoznacznej odpowiedzi, i prawdopodobnie długo jeszcze nie będzie. Dziś można — jak się wydaje — co najwyżej spierać się o prawdopodobieństwo uzyskania jej w bliżej określonej perspektywie czasu.

Podobnie rzecz się ma i z pytaniami o przyszłość cywilizacji zachodniej wobec narastających w przyspieszonym tempie jej zagrożeń. Można też ulegać albo i nie różnym, towarzyszącym tym pytaniom, nastrojom: od skrajnego pesymizmu czy nawet katastrofizmu, do mniej lub bardziej racjonalnie bądź irracjonalnie umotywowanego optymizmu. W aktualnym więc sporze o zagrożenia i przyszłość naszej cywilizacji porozumienia nie ma i ze względu na złożoność tego problemu chyba być nie może. Spór należy jednak kontynuować i rozwijać, jest on niezbędny w poszukiwaniu lepszej diagnozy sytuacji i jakichś naturalnie tu zróżnicowanych i być może ratunkowych remediów. Niemożliwe jest także, a i pewnie też niepotrzebne, jakieś trwalsze zbliżenie zróżnicowanych i coraz bardziej ożywających się nastrojów wokół głównych problemów oraz szans rozwojowych cywilizacji zachodniej i potrzeby odpowiedniego kultywowania szerokiej sfery tożsamości współczesnego człowieka.

A to, na co dziś większość z nas prawdopodobnie przystanie w zaistniałej sytuacji, to być może umiarkowana wiara w człowieka, w jego instynkt samozachowawczy, intelekt, duchowość, wyobraźnię i siłę moralną. Sugestywnie wyraża ją m.in. P. Toynbee - i tą wypowiedzią zamknijmy nasze rozważanie:

Należy się wstydzić, że obecne zagrożenie dla przetrwania człowieka jest jego własnym dziełem. Byłoby czymś jeszcze bardziej wstydliwym, gdybyśmy nie potrafili ocalić siebie w sytuacji, w której mamy na to siły - jeśli tylko dokonamy

wysiłku duchowego, aby zapanować nad swym egoizmem. Wstydlivy charakter tej sytuacji powinien pobudzać nas do tego wysiłku, natomiast świadomość, że dysponujemy siłą pozwalającą odnieść sukces, powinna nam dawać nadzieję, odwagę i energię do sprostania temu wyzwaniu<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> A. Toynbee, D. Ikeda, *Wybierz życie: dialog o ludzkiej przyszłości*, Warszawa 1999, s. 58.

#### WYBRANA LITERATURA

- Amsterdamski S. (red.), *Globalizacja i co dalej?*, Warszawa 2004.
- Bańka J., *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*, Katowice 2002.
- Barber B.R., *Dżihad kontra McŚwiat*, Warszawa 1997.
- Barker C., *Television, Globalization and Cultural Identities*, Buckingham 1999.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1993.
- Bauman Z., *Europa — niedokończona przygoda*, Kraków 2005.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *O szansach i pułapkach ponowo czesnego świata. Materiały z sympozjum profesora Zygmunta Baumana*, A. Zeidler-Janiszewska (red.), Warszawa 1997.
- Bauman Z., *Razem osobno*, Kraków 2003.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesności. Nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa 1995.
- Bauman Z., *Życie na przemiał*, Kraków 2005.
- Bednarek S., *Charakter narodowy w koncepcjach i badaniach współczesnej humanistyki*, Wrocław 1980.
- Bloch E., *Czy istnieje przyszłość w przeszłości*, w: *Tradycja i nowoczesność*, wybór J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984.
- Bocheński A., *Dzieje głupoty w Polsce*, Warszawa 1996.
- Bocheński A., *Rzecz o psychice narodu polskiego*, Warszawa 1986.
- Borowska B. M., *Globalizacja i konsumpcja. Dwa dylematy współczesności*, Kraków 2004.

- Brzezicki E., *Histeria i skirtotymia*, „Przegląd Lekarski” 1970, seria II, nr 4.
- Brzozowski S., *Kultura i życie*, Warszawa 1936.
- Bystron J. S., *Kultura ludowa*, Warszawa 1934.
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Warszawa 1973.
- Chalasiński J., *Tradycje i perspektywy przyszłości kultury polskiej*, Warszawa 1988.
- Chołaj H., *Ekonomia polityczna globalizacji*, Warszawa 2004.
- Chomsky N., *Zysk ponad ludzi*, Wrocław 2000.
- Chrobak T., *Etos chłopski w programach stronnictw ludowych*, Rzeszów 1992.
- Cudzoziemcy o Polsce. Relacje i opinie*, wybór i oprac. J. Gintel, t. I—II, Kraków 1971.
- Cynarski W. J., *Globalizacja a spotkanie kultur*, Rzeszów 2003.
- Czarnowski S., *Dawność a teraźniejszość w kulturze*, w: *Dzieła*, t. I, cz. 1, Warszawa 1956.
- Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturowym*, Wrocław—Warszawa—Kraków 1966.
- Domosiński A., *Świat nie na sprzedaż*, Warszawa 2002.
- Dufour E., *Świat nie jest towarem*, Gdańsk 2002.
- Du Gay P., Evans J., Redman P. (eds), *Identity. A Reader*, London 2000.
- Duijker H. C., Fraijd N. H., *National Character and National Stereotypes*, Amsterdam 1960.
- Dyszewski L., *Tożsamość społeczno-kulturowa w globalizującym się świecie*, „Kultura i Społeczeństwo” 2000, nr 1.
- Eagleton T., *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998.
- Edensor T., *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. A. Sadza, Kraków 2004.
- Fałęcki T. (red.), *Skądprzychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej. Fakty — interpretacje — refleksje*, Kraków 2004.
- Featherstone M., *Consumer Culture and Postmodernism*, London 1991.
- Featherstone M., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London 1990.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, przeł. J. Miziński, Warszawa 1989.
- Fromm E., *Charakter a proces społeczny*, w: *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1993.
- Fukuyama E., *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Drogosz, Warszawa 2000.
- Gawor L., *Konfrontacja cywilizacji — mit czy rzeczywistość?* w: *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin 2004.

- Geertz C., *Religion as a Cultural System. Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966.
- Gierszewska G., Wawrzyniak B., *Globalizacja — wyzwania dla zarządzania strategicznego*, Warszawa 2002.
- Ginsberg M., *National Character*, w: *Reason and Unreason in Society*, Cambridge 1948.
- Globalizacja a stosunki międzynarodowe*, E. Halizak, R. Kuźniar, J. Simonides (red.), Bydgoszcz-Warszawa 2004.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953—1956*, w: *Dzieła*, t. VII, Kraków 1988.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Gray J., *Po liberalizmie*, Warszawa 2001.
- Grefe Ch., Greffrath M., Schumann H., *Czego chcą krytycy globalizacji*, przeł. M. Labiś, Kraków 2004.
- Hobsbawn E., *Wiek skrajności. Spojrzenie na krótkie dwudziestolecie*, przeł. J. Kalinowska-Król, M. Król, Warszawa 1999.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 1998.
- Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2001, nr 2.
- Jawłowska A. (red.), *Wokół problemów tożsamości*, Warszawa 2001.
- Jenkins R., *Social Identity*, London 1996.
- Kapuściński R., *Lapidarium III*, Warszawa 1996.
- Kempy K., Woroniecka G., *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Kraków 1999.
- Kępiński A., *Ci, co pracują, i ci, co gadają, czyli o charakterze narodowym*, „Życie Literackie” 1976, nr 49.
- Kiepas A., *Człowiek wobec wyzwań i dylematów cywilizacji*, Katowice 2000.
- Kłoskowska A. (red.), *Kultura narodowa i narodowa identyfikacja: dwoistość funkcji*, w: *Oblicza polskości*, Warszawa 1990.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe wobec globalizacji a tożsamość jednostki*, „Kultura i Społeczeństwo” 2002, nr 2.
- Kolanowski L., *O tożsamości zbiorowej*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995.
- Kolbuszewski J., *Charakter narodowy Polaków w literaturze pięknej*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1984, nr 1—2.



- Komendera A., *Refleksje nad kształtowaniem się kultury. Od lokalizmu do globalizmu*, w: *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej*, Kraków 2004.
- Korten D. C., *Świat po kapitalizmie — alternatywy dla globalizacji*, Łódź 2002.
- Krąpiec M. A., *Osoba i naród wobec globalizmu „Człowiek w Kulturze”* 2002, nr 14.
- Kuczyński J., *Wstęp do uniwersalizmu*, t. 1: *Ogrodnicy świata*, Warszawa 1998.
- Lewandowski E., *Charakter narodowy Polaków i innych*, Londyn—Warszawa 1995.
- Liberska B. (red.), *Globalizacja, mechanizmy i wyzwania polskie*, Warszawa 2002.
- Lipiec J., *W przestrzeni wartości. Studia z ontologii wartości*, Kraków 1992.
- Luke T. W., *Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space — Time Compression*, w: P. Heels, S. Lusk, P. Morris (red.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*, Oxford 1996.
- Liotard J. E., *Kondycjaponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, przeł. A. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Lepkowski T., *Historyczne kryteria polskości*, w: *Oblicza polskości*, A. Kłosowska (red.), Warszawa 1990.
- Majcherek A., *Wposzukiwaniu nowej tożsamości*, Warszawa 2000.
- Martin H. P., Schumann H., *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999.
- Mittelman J. H., *The globalization syndrome: transformation and resistance*, Princeton 2000.
- Ochorowicz J., *O polskim charakterze narodowym*, wstęp i wybór L. Gawor, Lublin 1986.
- Okoń-Horodyńska E., *Globalizacja: problemy i kontrowersje*, Katowice 2003.
- Ossowska M., *Socjologia moralności*, Warszawa 1968.
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, w: *Dziela*, t. II, Warszawa 1966.
- Ossowski S., *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984.
- Pawluczuk W., *Światopogląd jednostki w warunkach rozpadu społeczności tradycyjnej*, Warszawa 1972.

- Piskor S., *O tożsamości polskiej*, Kraków 1988.
- Polska i Polacy*, wybór i wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1981.
- Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, W. Piwowarski (red.), Wrocław 1983.
- Rifkin J., *Koniec pracy*, Wrocław 2001.
- Rifkin J., *Wiek dostępu*, Wrocław 2003.
- Romaniszyn K., *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*, „Studia Socjologiczne” 1998, nr 3.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. Popowski, Warszawa 1996.
- Rzepa A., *Globalizacja, istota i podstawowe jej przejawy*, Sandomierz 2002.
- Sarup M., *Identity, Culture and Postmodern Word*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996.
- Schaff A., *Medytacje*, Warszawa 1997.
- Schaff A., *Alienacja jako zjawisko społeczne*, Książka i Wiedza, Warszawa 1999.
- Skolimowski H., *Uniwersalne wartości etosu polskiego*, w: *Oblicza polskości*, A. Kłosowska (red.), Warszawa 1990.
- Skotnicka-Illasiewicz E., *Polacy i Europejczycy — podobieństwa i różnice*, „Znak” 1993, nr 10.
- Smith A., *National Identity*, London 1991.
- Soros G., *Kryzys światowego kapitalizmu*, Warszawa 1999.
- Spuemann R., *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995.
- Stiglitz E., *Globalizacja*, Warszawa 2004.
- Stolarczyk I., *Dylematy globalizacji. Kryteria wartościowania zmian społecznych w kontekście nauczania społecznego Kościoła*, Tarnów 2003.
- Suchodolski B., *Dusza niemiecka w świetle filozofii*, Poznań 1947.
- Suchodolski B., *Edukacja permanentna — rozdroża i nadzieje*, Warszawa 2003.
- Szaccki J., *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971.
- Szczepański J., *Korzeniami wrosłem w ziemię*, Katowice 1984.
- Szczepański J., *Chłopi i kultura chłopska w społeczeństwie polskim*, Warszawa 1988.
- Szczepański S., *Idea polska. Wybór pism*, Warszawa 1987.
- Szmyd M., *Dramat wiary, dramat niewiary — rzecz o „Traktacie teologicznym” Czesława Miłosza*, „Rocznik Naukowy Ido - Ruch dla Kultury”, 2001, t. II.
- Szmyd J., *Postawa wobec tradycji i religii — psychologiczne aspekty procesu identyfikacji*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 1989, nr 1(151).

- Szmyd J., *National history, culture and the process of religions change*, w: *Religions Transitions and Socio-Political Change. Eastern Europe and Latin America*, Berlin—New York 1993.
- Szmyd J., *Religia a identyfikacja narodowa*, „Nomos” 1994, nr 7.
- Szmyd J., *Polskość a uniwersalizm kulturowy. Uwagi społecznie prowokowane*, w: *Polacy u prog...*, J. Brzeziński i Z. Kwieciński (red.), „Forum Oświatowe” 1997, nr 1—2 (16—17), tom specjalny.
- Szmyd J., *Charakter narodowy i duchowość wspólnoty. Szkice teoretyczne*, Kraków 1998.
- Szmyd J., *Polak się zmienia*, „Res Humana” 2001, nr 2 (51).
- Szmyd J., *Religijność i transcendencja. Wprowadzenie do psychologii religii i kultury*, Bydgoszcz-Kraków 2002.
- Szmyd J., *Podstawowe problemy etyczne gospodarki wolnorynkowej. Poszukiwania i rozdroża etyki biznesu*, w: *Etyka wobec problemów współczesnego świata*, H. Promieńska (red.), Katowice 2003.
- Szmyd J., *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*, Kraków—Bydgoszcz 2003.
- Szmyd J., *Cywilizacja w zagrożeniu: imperatywy i antynomie moralne globalizacji ekonomicznej*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, L. Gawron (red.), Lublin 2004.
- Szmyd K., *Tożsamość narodowa w procesie cywilizacyjnym. Uwagi na przykładzie polskiego charakteru narodowego*, w: *Skąd przychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej*, Kraków 2004.
- Sztumski W., *My, zagubieni w świecie. Przyczynek do filozofii środowiska życia jako podstawy environmentologii*, Katowice 2004.
- Sztumski W., *Globalizacja. Wyzwania i zagrożenia*, Warszawa 2001.
- Taylor Ch., *Źródła współczesnej tożsamości*, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1995.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001.
- Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit - upadek - relikty*, Warszawa 1978.
- Thurrow C., *Przyszłości kapitalizmu*, Wrocław 1999.
- Tischner J., *Myślenie w przyszłości*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, M. Jaworski, A. Kubiś (red.), Lublin 1988.
- Tomlinson J., *Globalization and culture*, London 1999.
- Toynbee A., *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991.

- Tradycja i nowoczesność*, wybór J. Kurczewska, J. Szacki, Warszawa 1984.
- Tymieniecki K., *Cechy moralne narodu jako wynik historii*, Poznań 1926.
- Walicki A., *Trzy patriotyzmy*, Warszawa 1991.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004.
- Wiatr J. J., *Naród i państwo*, Warszawa 1969.
- Wielgosz P., *Opium globalizacji*, Warszawa 2004.
- Wierzbicki A., *Spory o duszę polską: z zagadnień charakterologii narodowej w historiografii polskiej XIX i XX w.*, Warszawa 1993.
- Witek S., *Uwarunkowania historyczno-kulturowe współczesnego etosu polskiego*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, Kraków 1977.
- Wojtyła K., *Perspektywy człowieka — integralny rozwój a eschatologia*, „Colloquium Salutis” 1975, nr 7.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wokół pojęcia polskości*. Ankieta „Znaku”, „Znak” 1987, 1988.
- Wódz J., *Pojęcie tożsamości narodowej w Europie Środkowej lat powojennych. Próba analizy socjologicznej*, w: *Skądprzychodzi Antychryst? Kontakty i konflikty etniczne w Europie Środkowej i Południowej. Fakty - interpretacje - refleksje*, T. Fałęcki (red.), Kraków 2004.
- Wyka K., *Niemiecki charakter narodowy*, „Odra” 1945.
- Wyzwania procesu globalizacji wobec człowieka*, E. Okoń, E. Horodyńska (red.), Katowice 1999.
- Zachariasz A. L., *Religia a tożsamość narodowa*, w: *Idea narodowa w kulturze narodów słowiańskich*, T. Chrobak, F. Stachowski (red.), Rzeszów 1997.
- Zaorska A., *Ku globalizacji? Przemiany w korporacjach transportowych i w gospodarce światowej*, Warszawa 1998.
- Zdanowski J. (red.), *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja. Zderzenia*, Warszawa 2000.
- Zdybel J., *Spór o globalizację*, w: *Filozofia wobec XXI wieku*, L. Gawron (red.), Lublin 2004.
- Znaniecki F., *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Poznań 1921.
- Znaniecki F., *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa 1974.
- Znaniecki F., *Współczesne narody*, Warszawa 1990.

## INDEKS NAZWISK\*

### A

Abramowski Edward J. 39, 156  
Ajdukiewicz Kazimierz 66  
Allport Gordon Willard 166  
Arrighi Giovanni 198  
Arystoteles 215

### B

Barber Benjamin R. 200, 254  
Barth Karol 184  
Baudouin de Courtenay Jan Nicisław 53  
Bauman Zygmunt 154, 208, 210, 215, 223, 252, 257  
Benedykt VI 116  
Bismarck Otto von 23  
Bloch Ernst 24  
Błachowski Stefan 171  
Bobrzyński Michał 10, 87, 104  
Bocheński Aleksander 31, 35, 67, 75, 86, 69, 90, 104, 151, 152  
Borowiecki Stefan 171  
Bourguignon Erik 163

---

\* Indeks nie obejmuje przypisów i bibliografii.

Boy-Żeleński Tadeusz 53  
 Brandes Georg 74, 76  
 Brodziński Kazimierz 44  
 Brzezicki Eugeniusz 21, 22-23  
 Brzozowski Stanisław L. 31, 66  
 Buchanan James M. 240  
 Bujak Franciszek 31  
 Burda Andrzej 10  
 Burszta Józef 35  
 Bystroń Jan Stanisław 10, 31, 35, 131, 134

## C

Chałasiński Józef 10, 31, 35  
 Chołoniewski Antoni 10  
 Cieszkowski August 10, 64, 66  
 Ciupak Edward 131, 137  
 Czarnowski Stefan 24, 31-32, 35, 131, 134-135, 172  
 Czermiński J. R. 10  
 Czeżowski Tadeusz Hipolit 66  
 Czubiński Antoni 151  
 Czyngis-chan 197

## D

Damokles 250  
 Daszyński Ignacy 53  
 Dąbrowski Kazimierz 85  
 Dembowski Edward 64, 66  
 Derrida Jacques 115  
 Dmowski Roman 10, 51, 75, 79, 86, 104  
 Dobrowolski Kazimierz 10, 24, 85  
 Duijker Hubertus Carl J. 20, 67

## E

Esquivel Adolfo Pérez 254

## F

Feuerbach Ludwig A. 62

Fichte Johann G. 62

Frijda Nico H. 20, 67

Fromm Erich 53, 153-154, 220, 222, 257

## G

Gama Vasco da 198

Gauthier David 240

Ginsberg Moris 20

Glock Charles Young 162, 168

Gombrowicz Witold 10, 41, 66, 106-107

Grabski Władysław 87

Grottger Artur 98

## H

Havel Vaclav 255-256

Hayck Friedrich A. Von 240

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 113

Heraklit 210

Hoene-Wroński Józef Maria 64, 66

Holm Nils 163

Holzer Jerzy 102

Huntington Samuel P. 263

Husserl Edward 117

## I

Ingarden Roman 66

## J

Jakubowski Jan Z. 32  
 Jan Paweł II 116, 186-187, 255  
 Jaroński Feliks 10, 69  
 Jasper Fforde 117

## K

Kalinka Walerian 10  
 Kamiński Henryk Michał 66  
 Kant Emanuel 69, 117, 252  
 Kapuściński Ryszard 257  
 Kawalec Julian 38  
 Kępiński Antoni 21-23, 44  
 Kieniewicz Stefan 44  
 Kłosowska Antonina 10, 20, 44, 68  
 Kolumb Krzysztof 198  
 Kołakowski Leszek 116, 120  
 Kołłątaj Hugo 31, 44, 55, 66  
 Koneczny Feliks 10, 67  
 Kościuszko Tadeusz 75  
 Kotarbiński Tadeusz 53, 66, 118  
 Krasiński Zygmunt 10, 66, 68  
 Kronenberg Leopold 75  
 Krzywicki Ludwik Joachim 39, 150

## L

Lannia Octavio 254  
 Lans Jan van der 162, 168  
 Lechoń Jan 10  
 Legowicz Jan 53  
 Lem Stanisław 203  
 Leon XIII 186  
 Libelt Karol 10, 31, 63-64, 66  
 Limanowski Bolesław 67



Locke John 245  
 Lutosławski Wincenty 10, 31, 64, 66-67  
 Lyotard Jean F. 115

## **L**

Lukasiewicz Jan 65-66

## **M**

Magellan Ferdynad 198  
 Mahrburg Adam 66  
 Marcuše Herbert 215  
 Mariański Janusz, ks. 166  
 Maritain Jacques 184  
 Marks Karol 240  
 Matejko Jan 98  
 Mickiewicz Adam 10, 63-64, 66, 75  
 Miłosz Czesław 10, 53, 88  
 Mochnacki Maurycy 63  
 Montalbañ Vázquez Manuel 254  
 Musil Robert 215  
 Myśliwski Wiesław 38

## **N**

Norwid Cyprian Kamil 10, 44, 76, 85  
 Nowak Tadeusz 38  
 Nozik Robert 245

## **O**

Obuchowski Kazimierz 152  
 Ochorowicz Julian 10, 31, 35, 62, 66  
 Osmańczyk Edmund 102  
 Orkan Władysław 38  
 Orzeszkowa Eliza 10

Ossowska Maria 37, 50, 53, 66  
 Ossowski Stanisław 24, 35, 53, 66

## P

Parsons Talcott 236  
 Paweł VI 186  
 Pawluczuk Włodzimierz 31, 35, 131  
 Pigoń Stanisław 42  
 Piłsudski Józef 53, 75-76, 79, 85, 89  
 Piskor Stanisław 20  
 Pius XI 186  
 Piwowarski Władysław, ks. 131, 166, 168, 177  
 Prus Bolesław 10, 38  
 Przybyszewski Stanisław 42

## R

Ramonet Ignatio 254  
 Rawls John 240  
 Redliński Edward 38  
 Reich Robert 254  
 Reisman David 215  
 Reymont Władysław S. 38  
 Rifkin Jeremy 254  
 Rorty Richard 113, 115  
 Rougemont Denis de 252  
 Russel Bertrand 118-119, 121, 123  
 Rzewuski Henryk 86

## S

Savater Fernando 254, 257  
 Schaff Adam 257  
 Sienkiewicz Henryk 75  
 Skolimowski Henryk 20, 44, 55-56, 65, 104  
 Słowacki Juliusz 10, 64, 66, 75

Smith Adam 235  
 Soros George 254  
 Stachniuk Jan 64  
 Stanisław August, król 89  
 Stark Rodney 162, 168  
 Staszic Stanisław 31, 44, 55, 66, 68, 75  
 Stiglitz Joseph E. 197  
 Struve Henryk 66  
 Suchodolski Bogdan 20, 31, 53, 220, 227  
 Szacki Jerzy 24  
 Szaniawski Klemens 53  
 Szczepanowski Stanisław 31, 64, 75, 104  
 Szczepański Jan 31, 35, 38-39, 51, 53, 222, 226  
 Szela Jakub 23  
 Szopen Fryderyk 98  
 Sztumski Wiesław 206, 210  
 Szujski Józef 10, 87, 104  
 Szuman Stefan 169  
 Szymanowski Karol 98

## Ś

Śniadecki Jan 66  
 Śniadecki Jędrzej 66  
 Świętochowski Aleksander 31, 35, 66, 68

## T

Tazbir Janusz 104, 134  
 Teresa z Avila, św. 172  
 Thugutt Stanisław 35  
 Tillich Paul 184  
 Tischner Józef, ks. 66, 104, 135, 184  
 Tomkiewicz Antoni 177  
 Topolski Jerzy 10, 44  
 Towiański Andrzej 64, 66  
 Toynbee Arnold Joseph 91, 257, 263

Trentowski Bronisław F. 10, 63-64, 66  
Twardowski Kazimierz 66

## U

Unger Johan 162

## W

Wallach Lori 256  
Walicki Andrzej 20, 63  
Wańkowicz Melchior 41, 88  
Weber Max 155, 236, 240  
Wiatr Jerzy J. 20  
Wielopolski Aleksander 85  
Witkiewicz Stanisław Ignacy 66, 88  
Witos Wincenty 36  
Witwicki Władysław 66  
Wojtyła Karol 67  
Wyka Kazimierz 20  
Wyszyński Stefan 54

## Z

Znaniecki Florian W. 10, 31, 155

## Ż

Żeromski Stefan 10, 108





Biblioteka Krakowskiej Akademii

im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Czytelnia

KA 316.4

Jnr. 57695

JAN SZMYD – filozof,  
historyk idei, psycholog religii  
i kultury, pedagog. Członek  
międzynarodowych stowarzyszeń  
naukowych i kulturalnych,  
profesor zwyczajny w Akademii  
Pedagogicznej w Krakowie oraz  
w Krakowskiej Szkole Wyższej  
im. Andrzeja Frycza  
Modrzewskiego.

Autor kilkunastu książek oraz

kilkuset rozpraw, artykułów, szkiców i esejów z zakresu:

historii filozofii polskiej i amerykańskiej ■

historii idei społecznych i edukacyjnych ■

etyki ■

teorii cywilizacji i wychowania ■

psychologii religii i kultury ■

Ważniejsze prace: *Filozofia moralna G. Santayany*  
(1968), *Jan Hempel. Idee i wartości* (1975),  
*Wprowadzenie do psychologii religii* (1992), *Myślenie*  
*i zachowanie irracjonalne* (1993), *Psychologiczny*  
*obraz religijności i mistyki* (1996), *Charakter*  
*narodowy i duchowość wspólnoty* (1998), *Wizerunki*  
*filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*  
[współautor] (2000), *Religijność i transcendencja*  
(2002), *Wyzwania i poszukiwania edukacyjne. Szkice*  
*z pogranicza filozofii wychowania* (2002),  
*Filozofowanie użyteczne* (2003), *Leksykon filozofów*  
*współczesnych* [współautor] (2004).

OFICyna  
WYDAWNICZA



ISBN-83-89823-86-1